



٤١٥

المُنْتَجُ الْجَادِلُ  
فِي  
تَعْلِيمِ الْفَلِسْفَهِ

تألِيفُ

الْأَشْدَادِ مُحَمَّدِ بْنِ مِضْبَاحِ الْهَرَبِيِّ

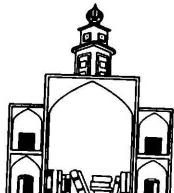
رَجَةِ مُحَمَّدِ عَبْدِ الْمُنْعِمِ الْخَافَافِيِّ

لِلْجَمِيعِ الْأَوَّلِينَ

— \* \* —

مُحَمَّدُ عَبْدُ اللَّهِ الْأَشْدَادِيِّ  
الثَّانِيُّ لِلْمُؤْمِنِ الْمُرْسَلِ بِالْمُهَاجَرَةِ





٤١٥

٥١-falsafah/

المُجزءُ الأوَّل

# المنْهَىُ الْجَانِيدُ فِي تَعْلِيمِ الْفَلَسْفَةِ

تألِيفُ

الأسنادُ مُحَمَّدٌ فَيْ مِضْبَاحُ الْهَنْدِي

رَجْمَةُ

مُحَمَّدُ عَبْدُ الْمُغْنِمِ الْخَافَانِي

شبكة كتب الشيعة



الكتاب: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج ١

المؤلف: الاستاذ محمد تقى مصباح اليمدی

المترجم: محمد عبد المنعم الخاقاني

الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم المشرفة»

المطبوع: ٥٠٠ نسخه

التاريخ: ربيع الثاني ١٤٠٧ هـ ق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآلة الطيبين  
الطاہرین.

لا شك أن علم الفلسفة هو من أهم العلوم بل من أمهاتها التي لابد من التعرف عليه لكل طالب علم وصاحب فضيلة، لانه يدرس حقيقة الأشياء و يبحث عن كنها، ومن الجدير بالذكر أن هذا العلم مررت عليه أدوار مختلفة إلى زماننا هذا، فقد نال مكانته الخاصة بحيث أصبحت دراسته من الأمور الضرورية لأن الأفكار الفلسفية المتضادة قد تداولت في المجتمع البشري حيث اذاعت بعضها انحصر الوجود في المادة ولوازمها وأنكر البعض المفاهيم الأولية البنيوية التي لا تخفي على أحد كالتردد في الوجود، ومن هنا يتضح ضرورة إراثة الأفكار الفلسفية الإسلامية للأجيال المتشوقة لفهم الحقائق الفلسفية الإلهية، ولأجل ذلك ألفت فيه الكتب المبوسطة والمفصلة التي يتوقف فهمها على الدراسة والدقة والتأمل، وهذا ليس في سعة كل أحد.

من أجل ذلك فقد قام العلامة المحقق الأستاذ الشيخ محمد تقى مصباح اليزدي بتأليف كتاب في هذا المجال باللغة الفارسية سماه (آموزش فلسفه) في جزءين وهو مشتمل على دروس متعددة لكي يسهل فهمها على الف -

طلبة العلم سيما المبتدئين منهم، ولأجل أن يكون هذا السفر القييم أكثـر استفادة لإخواننا طلبة العلم، فقد قام بترجمته إلى العربية فضيلة الشيخ عبد المنعم الخاقاني تحت عنوان «المنهج الجديد في تعليم الفلسفة» شاكرين مساعيه وخدمته الرائعة على ترجمته الممتازة البارعة.

وقد قامت هذه المؤسسة - بحمد الله - بطبع ونشر الجزء الأول من الكتاب القييم سائلةً المولى جل شأنه أن يوفقها لطبع الجزء الثاني منه ونشره في الأوساط العلمية، كما وتسأله عزوجل أن يوفق المؤلف المحقق لخدمة العلم والدين، إنه حسبنا ومنه نستمد العون.

### مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بـ«قم المشرفة»

الأول من ربيع الثاني ١٤٠٧



الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآلله الطاهرين.

منذ سين طولية وأنا أتعذب من وضع المناهج الدراسية في الحوزات العلمية ومن

النقص في المواد والكتب الدراسية ومن الطرق المبعثرة في التدريس ، ولا سيما

في مجال الفلسفة ، وكنت أتمنى أن تهيأ الظروف لتخطيط جديد يضفي النظام

على هذه الأوضاع . ولكن تحقيق هذه الأمانة كان يبدو بعيداً وعسيراً بسبب

الظروف العصيبة في زمان الطاغوت والضغوط التي كان يفرضها على علماء

الدين بشكل خاص والمحدوديات التي كان يوجد لها للحوزات العلمية . وكل

ما استطعنا إنجازه في تلك المرحلة هو تأسيس قسم التعليم في مؤسسة «في طريق

الحق» . و وضعنا بإمكانياتنا المحدودة جداً منهاجاً متوسط الأمد لتمكيل

دروس بعض الفضلاء من شباب الحوزة ، وهو منهج يتضمن بعض المواضيع

من قبيل: التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ، الفلسفة المقارنة ، الاقتصاد

الإسلامي ، اللغة الأجنبية ، وغيرها . واستمر هذا حتى من الله سبحانه وتعالى

على الشعب الإيراني المسلم فانتصرت ثورته ونضاله بقيادة الإمام الخميني -

مدد ظله العالى . وتهاوى النظام البهلوى للإسلامي ، فتوفرت ظروف مناسبة

لنشاطات بناءة وتكاملية .

وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران نشطت القوى المتحررة من قيد الاستعمار والاستبداد، وعادت تتعـرف على النـقائص وتحاول سـدـها، ومن جملتها مجموعة علماء الدين التي كانت لها حـصة الأسد في هذه الثورة الثقافية والسياسية، فإنـهاـ بعد عشرات السنين من الحـيلولة دون قيامها بدورها الخطـيرـ وجدت الأرضـية المناسبـة لضـاعـفة جـهـودـها للـتـعـرـف على حقـائق الإـسـلام بشـكـل أـفـضلـ ثمـ نـقلـها لـلـآخـرـينـ، والـدـافـعـ عن مـوـاقـفـ الإـسـلامـ النـظـرـيـةـ وـالـعـمـلـيـةـ.

ولـكنـ الـدـسـائـسـ وـالـمـؤـامـرـاتـ التيـ كـانـتـ تـحـاكـ منـ قـبـلـ أـعـدـاءـ الإـسـلامـ وـتـنـفـذـ بـوـاسـاطـةـ بـعـضـ الـأـحـزـابـ وـالـفـئـاتـ السـيـاسـيـةـ الدـاخـلـيـةـ لـمـ تـعـطـ الفـرـصـةـ لـجـمـيعـ عـلـمـاءـ الدـينـ الـأـكـفـاءـ ليـتـفـرـغـواـ لـأـدـاءـ مـهـامـهـمـ الـأـسـاسـيـةـ، وـإـنـاـ الـظـرـوفـ الـخـاصـةـ لـفـتـرـةـ ماـبـعـدـ الـثـورـةـ كـانـتـ تـفـرـضـ مـشـارـكـةـ هـؤـلـاءـ فيـ أـجـهـزةـ التـقـنـيـنـ وـالـقـضـاءـ وـحـتـىـ فيـ الـجـهاـزـ التـنـفـيـذـيـ لـثـلـاـ تـتـكـرـرـ قـصـةـ «ـالـمـشـروـطـةـ»ـ مـرـةـ أـخـرىـ فـتـتـحـرـفـ الـثـورـةـ عـنـ مـسـيرـهـاـ الإـسـلامـيـةـ.ـ وـبـالـتـالـيـ إـنـهـ مـكـانـ اـسـتـشـارـ هـذـهـ الـقـوـىـ فـيـ سـدـ الـنـقـصـ فـيـ الـحـوـزـاتـ وـتوـسـعـ إـمـكـانـيـاتـ تـحـصـيلـ الـعـلـومـ الـدـينـيـةـ فـقـدـ دـفـعـ قـسـمـ كـبـيرـ مـنـ تـلـكـ الـقـوـىـ الـمـنـتـجـةـ نـحـوـ الـمـؤـسـسـاتـ الـأـخـرـىـ،ـ فـتـضـاعـفـتـ أـعـبـاءـ الـآـخـرـينـ وـتـرـاـكـمـتـ عـلـيـهـمـ الـوـاجـبـاتـ،ـ لـاـ سـيـماـ إـذـاـ أـخـذـنـاـ بـعـينـ الـاعتـبارـ سـيـلـ الـطـلـبـاتـ مـنـ قـبـلـ الشـيـابـ الـمـلـزـمـ لـتـمـثـلـ الـعـلـومـ الإـسـلامـيـةـ،ـ وـمـنـ جـمـلـهـاـ الـفـلـسـفـةـ الإـسـلامـيـةـ،ـ وـقـدـ كـانـ لـإـرـشـادـاتـ قـائـدـ الـثـورـةـ العـظـيمـ دـوـرـ مـهـمـ فيـ هـذـاـ الـضـمـارـ.

وـهـذاـ فـقـدـ اـتـضـحـتـ الـضـرـورـةـ لـتـنـفـيـذـ بـرـامـجـ قـصـيرـةـ الـأـمـدـ لـتـرـبـيـةـ الشـيـابـ وـإـعـادـهـمـ لـتـحـمـلـ مـسـؤـولـيـاتـ الـإـرـشـادـ وـالـتـبـلـيـغـ وـالـتـقـيـيفـ فـيـ الـمـسـتـوـيـاتـ الـمـتوـسـطـةـ،ـ وـمـنـ هـنـاـ فـقـدـ أـعـيـدـ الـنـظـرـ فـيـ الـمـهـجـ الـتـرـبـويـ لـلـمـؤـسـسـةـ وـأـسـتـ صـفـوفـ جـديـدةـ بـرـامـجـ مـضـغـوـطـةـ.ـ وـمـنـ جـمـلـهـاـ تـدـرـيـسـهـ مـخـتـارـاتـ مـنـ مـسـائـلـ الـفـلـسـفـةـ الإـسـلامـيـةـ بـأـسـلـوبـ حـدـيثـ،ـ وـقـدـ نـهـضـ بـعـضـ الـطـلـابـ بـكـتـابـةـ هـذـهـ

البحوث من الأشرطة المسجلة ثم تكثيرها.

ثم صادفت تنظيمًا جديداً باقتراح من منظمة الإعلام الإسلامي وبجهود مجموعة من طلاب المؤسسة، فأعيد النظر فيها وأكملت بعض نقائصها فظهرت بصورة كتاب هو الذي بين أيديكم الآن أعزّاً عنا القراء. نأمل أن يكون خطوة مؤثرة في سبيل رفع النقائص الموجودة، وأن ينال عنایة ولی العصر عجل الله فرجه الشريف.

### الوضع السابق الذي كان عليه تعلم الفلسفة:

كان للفلسفة - من بين دروس الحوزات - وضع خاصٌ واستثنائيٌّ، وكان تبدو فيها نقائص أكثر، ومن أهمّها ما يأتي:

١ - نتيجةً للتصور الخاطئ الذي كان للفلسفة فقد وُضعت على هذا الدرس علامةً استفهام في بعض الحوزات، ولم تكن ضروريّة غير واضحة فحسب وإنما كان رجحانه أيضاً مورداً الشك والتردد.

ولكن هذا الوضع كان قد تغيّر في الحوزة العلمية في قم بفضل الجهود المباركة لأشخاص متازين من قبيل الإمام القائد - مد ظله العالي - والمرحوم الأستاذ العلامة الطباطبائي - رضوان الله عليه - ولم يلاحظ هنا إلا القليل ممن استبدلت به هذه الوساوس، ولكننا نلاحظ أنه لحد الآن يتعامل مع الفلسفة بحذر واحتياط.

٢ - ومن ناحية أخرى فقد ابْتُلِي بعض المتحمسين للفلسفة - الذين وجدوا أنفسهم في موقف الدفاع أمام المخالفين - بحالة من الجزم والتتعصب بالنسبة لمحتويات الكتب الفلسفية، وكأنهم مكلّفون بتبرير جميع آراء الفلسفه، وكانت هذه الحالة بالنسبة لآراء صدر المتألهين - الذي يعد ناسخ آراء الفلسفه جيّعاً -

تميّز بشدة أكبر وحدة أكثر، وكانت الأوضاع تنذر بأن الفلسفة ستتحول إلى علم نصف تقليديٍّ برئ من روح النقد الذي يُعد عاملًا لتقدّم العلوم وازدهارها.

٣ - إنَّ الهدف من تعلُّم الفلسفة لم تتعريض له الكتب الدراسية بصورة كاملة، ولم يُبيّن للطلاب أثناء تلقّي الدرس، ولهذا يلاحظ وجود طلاب ينفقون سنين طويلة من أعمارهم في دراسة هذه الكتب ولكنّهم لا يفهمون بوضوح ضرورة تعلُّم الفلسفة، وأيّ فراغٍ ملؤه تعلّمها، ولسدّ أي حاجة يمكن استغلالها. وكثير منهم كان ينصرف لتعلُّم الفلسفة تقليديًّا لبعض الشخصيات المهمة، ولما كان هؤلاء قد قاموا بهذا الشيء فإنّهم أيضًا يقتفيون آثارهم، ومن المعلوم عندئذٍ أنَّ الدراسة بهذا الشكل إلى أيّ مدى تُحقّق نجاحًا.

٤ - إنَّ تناول المسائل وتنظيمها لم يكن بشكل يفهم منه الطالب الدافع لإثارةها، وما هو الارتباط الموجود بينها، أو أنَّ القراءة جانب من الكتاب لاتحيي في النفس الرغبة لإتمامه.

٥ - إنَّ الكتب الفلسفية غاصة بالصطلاحات المعقدة التي لا يتيّسر فهمها إلاّ بعد سنين من الممارسة واستفراغ الجهد، وأغلب الطلاب في السنين الأولى لا يدركون معنى الكلام.

٦ - هذه الكتب لا تهتم بطبيعة الحال بالمسائل الدائرة في المحافل الغربية فضلاً عن الجواب على الشبهات الحديثة التي تشيرها المذاهب الملحقة في العصر الراهن.

### خصائص هذا الكتاب:

بالالتفات إلى النقائص المذكورة آنفًا فقد سعينا جهداً في هذا الكتاب أن نتدارك تلك النقائص مهتمين بعض الجوانب المفيدة، وأهمُّها ما يأتي:

١ - إشارة سريعة إلى مسيرة التفكير الفلسفية ومذاهبها المختلفة حتى يلم

- الطالب إلى حد ما بوضع الفلسفة في العالم منذ ظهورها و حتى الآن، فيوقظ ذلك في نفسه حب دراسة تاريخ الفلسفة.
- ٢ - تقييم المنزلة الكاذبة التي تحتلها العلوم التجريبية في الغرب ولدى المثقفين الشرقيين الذين سيطر الغرب على عقولهم، وقد رُسخت مكانة الفلسفة الواقعية في مقابل أولئك.
- ٣ - لقد درست علاقة الفلسفة بسائر العلوم والمعارف، وقد تم إثبات حاجتها إلى الفلسفة.
- ٤ - لقد أوضحنا فيه ضرورة تعلم الفلسفة، وذكرنا الشبهات المطروحة حول هذا الموضوع مقرنةً بالجواب عليها.
- ٥ - قبل تناول مسائل معرفة الوجود استعرضنا مباحث علم المعرفة، وهي مقدمة بشكل منطقي ومورد اهتمام واسع النطاق في العالم المعاصر.
- ٦ - لقد بذلنا جهدنا حتى يكون تناولنا للمسائل بحيث يتضح الدافع لتناولها وموارد الاستفادة منها، وقد روّعي في تنظيمها - علاوة على العلاقة المنطقية فيها - أنها تثير شوق الطالب لدراسة المواضيع اللاحقة.
- ٧ - وحاولنا أيضاً بيان المواضيع بشكل لا يقود الطلاب نحو التحجر الفكري وإنما بشكل يحيي فيهم روح النقد البناء.
- ٨ - لقد قسمت المواضيع بصورة دروس منفصلة، ومادة جلسة واحدة قد صُمِّنت في درس واحد.
- ٩ - إذا ذكرت ملاحظة مهمة في أحد الدروس فإنها يُؤكَد عليها في الدروس اللاحقة وقد يتم تكرارها لكي تستقر في ذهن الطالب.
- ١٠ - في نهاية كل درس تُذكر خلاصة له وأسئلة تدور حول المواضيع الواردة فيه، ولذلك دور مهم في التعلم بشكل أفضل.

ومع هذا كله فإننا لاندعى أن هذا الكتاب يحوي كلّ ما يلزم من ملاحظات مفيدة وهو برأي من كلّ عيب ونقص، بل على العكس فنحن نعرف بوجود نقائص فيه من حيث المحتوى والمضمون ومن حيث الشكل وال قالب، ونحن نقدمه فقط بعنوان أنه خطوة أولى لرفع النقائص الموجودة للقيام بتحول جذري في مجال العلوم الإسلامية، وبالاخص الفلسفة، ونأمل أن تكون الخطوات اللاحقة التي يقدمها العلماء الأكفاء أشدّ ثباتاً وأكثر تكاملاً.

وفي الختام أجد من الواجب عليّ أن أقدم خالص شكري للطلاب الأصدقاء الذين بذلوا جهودهم لإخراج هذا الكتاب ولمسؤولي منظمة الإعلام الإسلاميّ الذين هيأوا الفرصة في هذا المجال.

وكذا لا بد لي من ذكر شهداء الثورة الإسلامية والتضرع إلى الله سبحانه أن يُفيض عليهم من واسع رحمته جزاءً ما صاحوا بأرواحهم الطاهرة في سبيل إقامة النظام الإسلامي فوق رؤوسنا إمكانية مثل هذا النشاطات الثقافية، وأيضاً شهداء ومجروحي هذه الحرب القائمة، والمقاتلين الأبطال الذين يحاربون من أجل المحافظة على منجزات الثورة والدفاع عن كيان الحكومة الإسلامية.

وأسأل الله القدير أن يعجل بالنصر النهائي ويزيد في توفيق جميع العاملين للإسلام وال المسلمين، وأن يمتنّ بطول العمر على قائد الثورة العظيم، وأن يوفقنا لشكر نعمة وجود هذا الرجل الفذّ وجميع النعم الإلهية ماديةً أو معنويةً، وأتمنى على الله جلّ وعلا أن يوفق جميع المسلمين - ومن ضمنهم نحن - للقيام بواجباتهم على أفضل وجه، وأن يغدهم من جملة أنصار الإمام المهدي أرواحنا فداه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

# القسم الأول

بحث تمهيدية



## الدرس الأول

### نظرة نحو: مسيرة التفكير الفلسفية

منذ البداية وحتى<sup>١</sup> العصر الإسلامي

- بداية التفكير الفلسفية .
- ظهور السوفسطائية ومذهب الشك .
- مرحلة ازدهار الفلسفة .  
وهو يشمل:
  - نهاية الفلسفة اليونانية.
- طلوع فجر الإسلام .
- نضج الفلسفة في العصر الإسلامي .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### بداية التفكير الفلسفى:

إن تاريخ الفكر البشري بدء مع بداية الإنسان وهو في تقدم حتى نهاية التاريخ، فأينما حلّ الإنسان فإنه كان يحمل معه التفكير بعنوان أنه ميزة لا تنفصل عنه، وكلما وطئ الإنسان بقعةً فإنه ترك فيها آثاراً لعقله وتفكيره. وليس في أيدينا معلومات دقيقة عن أفكار الإنسان غير المكتوبة، إلا ما يحدهذه علماء الآثار مما ظفروا به من المتحجرات والبقايا المطمورة. أما الأفكار المكتوبة فهي متاخرة عن هذه القافلة، ولم يتم ذلك إلا بعد اختراع الخط.

ومن بين ألوان التفكير البشري ما يتعلّق بمعرفة الوجود وبدايته ونهايته، ففي المراحل الأولى كانت هذه الأفكار مقرونة بالعقائد الدينية، ومن هنا يمكن القول:

إن أقدم الأفكار الفلسفية لابد من البحث عنها خلال الأفكار الدينية الشرفية.

ويعتقد مؤرخو الفلسفة أن أقدم الآثار الفلسفية الصرف أو ذات الجانب الفلسفى الغالب تتعلق بحكماء اليونان الذين عاشوا قبل الميلاد بستة قرون. ويذكرون في هذا المجال أسماء علماء عاشوا في تلك الفترة وهم يحاولون معرفة

الوجود وببداية العالم ونهايته، وقد أعلنوا نظريات مختلفة وأحياناً متناقضة لتفسير ظهور الموجودات وتحولها. وهم في نفس الوقت لا يخفون أنَّ أفكار هؤلاء متأثرة بشكل قل أو كثُر بالعقائد الدينية والثقافات الشرقية.

وعلى أي حال فإنَّ المجال الحرَّ الواسع للبحث والنقد في اليونان آنذاك قد هيأ الأرضية لنضج الأفكار الفلسفية فتحولت تلك المنطقة إلى موقع لتنمية الفلسفة.

ومن الطبيعي أنَّ الأفكار البدائية لم تكن تتمتع بالنظام والترتيب اللازمين، ولم يكن للمسائل المدرستبة تبويث دقيق، فضلاً عن أن يكون لكل مجموعة من المسائل اسمٌ وعنوان خاصٌ أو سلوب للبحث معينٌ. وعلى الإجمال فإنَّ جميع الأفكار كانت تُسمى باسم العلم والحكمة والمعرفة وأمثالها.

### ظهور السوفسطائية ومذهب الشك:

يُذكر في القرن الخامس قبل الميلاد علماءً كان يطلق عليهم باللغة اليونانية اسم «سوفيست» أي الحكيم أو العالم، ولكن هؤلاء على الرغم من اطلاعهم الواسع على معلومات زمانهم لم يكونوا معتقدين بالحقائق الثابتة وإنما كانوا يعدون الأشياء جميعاً غير قابلة للمعرفة اليقينية.

ويُنقل مؤرخو الفلسفة أنَّهم كانوا يحترفون التعليم فيعلمون في الخطابة والمناظرة ويربون المحامين للمحاكم حيث كانت سوق هذه الأمور رائجةً في تلك العصور. وهذه الحرفة تتضمن أن يتمكّن المحامي من إثبات أي دعوى ورد جميع ما يخالفها. إنَّ انتشار مثل هذه الألوان من التعليم المعجون بالغالطة أوجد فيهم تدريجياً فكرةً مؤداها أنَّه لاحقيقة على الإطلاق وراء فكر الإنسان! لعلكم سمعتم بقصة ذلك الشخص الذي قال مازحاً: في بيت فلان توزع

الحلوي مجاناً، وعندما اتجه نحو تلك الدار بعض البسطاء وازدحوا عليها، أخذ القائل شيئاً فشيئاً يشك في الأمر، ومن ثم التحق بصفت الواقفين لئلا تفوته الحلوي المجانية !

وكأن السوفسقائيين قاموا بنفس الدور فبدأوا بتعليم الناس الأساليب القائمة على أساس المغالطة لإثبات الدعاوى وردها، ثم شيئاً فشيئاً ترسخ في أنفسهم هذا الاتجاه فأعلنوا أن الحق والباطل تابعان لتفكير الإنسان، وبالتالي فإنه لا وجود للحقائق وراء الفكر الإنساني !

أما كلمة «سوفست» التي كانت بمعنى الحكم والعالم فقد افرغت من معناها الأصيل عند ما أصبحت لقباً لهؤلاء وتحولت إلى رمز لأسلوب التفكير والاستدلال القائم على أساس المغالطة. وهذه الكلمة هي الأصل الذي أخذت منه «السوفطي» في اللغة العربية، ومنها أخذت «السفسطة».

### مرحلة ازدهار الفلسفة:

إن أشهر العلماء الذين وقفوا ضد السوفسقائيين ونقدوا أفكارهم ومتصوّرا آراءهم هو سocrates. فقد سمي نفسه «فيلا سوفوس» أي محب العلم والحكمة، وهي نفس الكلمة التي تحولت في العربية إلى «فيسوف» وأخذت منها الكلمة «الفلسفة».

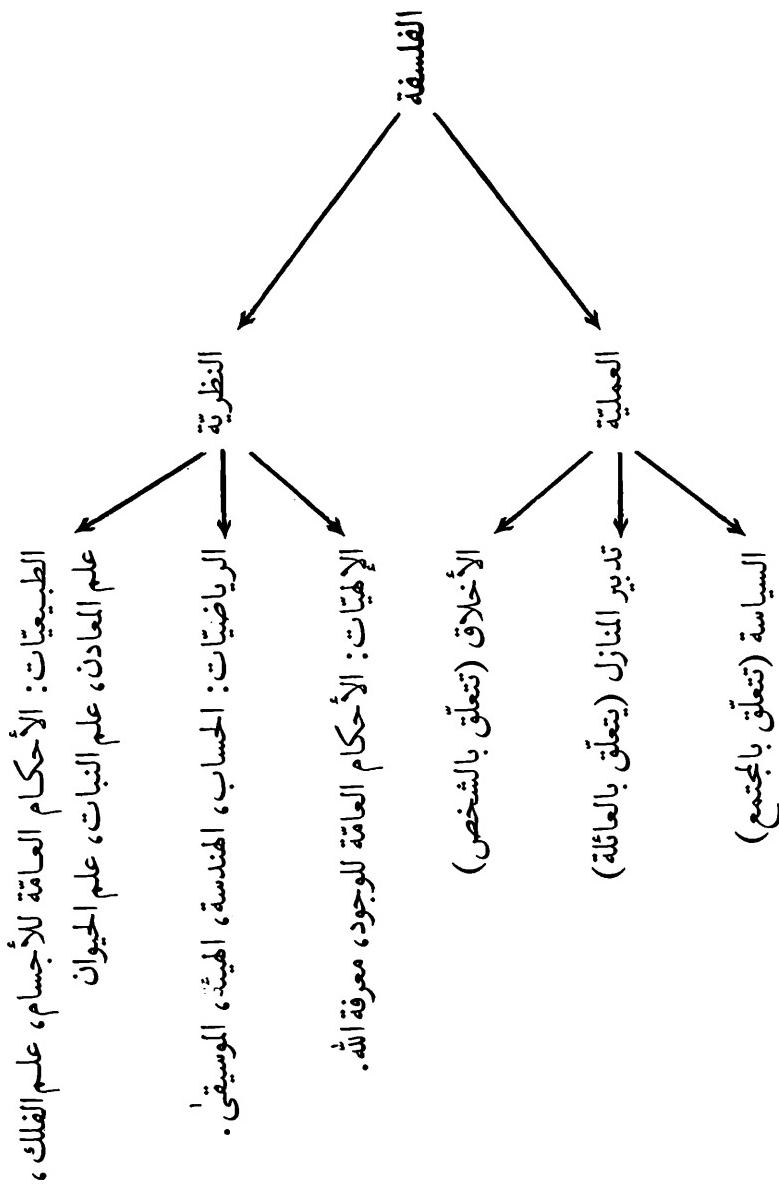
يقول مؤرخو الفلسفة: إن السبب في اختيار هذا الاسم شيئاً فشيئاً: أحد هما تواضع سocrates حيث كان يعترف دائماً بجهله، والثاني تعريضه بالسوفسقائيين الذين كانوا يعتقدون أنفسهم حكماء، أي أنه باختيار هذا اللقب أراد أن يوحّي لهم بأنكم لستم أهلاً لهذا الاسم «الحكيم» لأنكم تستخدرون التعليم والتعلم لأهداف مادية وسياسية، وحتى أنا الذي استطعت رد تخليلاً لكم بأدلة محكمة

لا أرى نفسي أهلاً لهذا اللقب، وإنما أطلق على نفسي اسم «محب الحكمة». وبعد سocrates نهض تلميذه أفالاطونـ الذي حضر درسه سنين عديدةـ لتعزيز أساس الفلسفة، وجاء بعد ذلك تلميذه أرسطو الذي أوصل الفلسفة إلى أوج ازدهارها، ودون قواعد التفكير والاستدلال، وأخرجها بصورة علم المنطق، وكتب مزاق التفكير بصورة قسم المغالطة.

ومنذ سمى سocrates نفسه بالفيلسوف فإن كلمة الفلسفة تستعمل دائماً في مقابل السفسطة، فهي تشمل جميع العلوم الحقيقة كالفيزياء والكيمياء والطب والهيئة والرياضيات والإلهيات<sup>(١)</sup>، وتبقى المعلومات التي يتحقق عليها كالنحو والصرف خارجةً فقط عن حيز الفلسفة.

وبناء على هذا فالفلسفة اسم عام لجميع العلوم الحقيقة، وكانوا يقسمونها إلى قسمين رئيسيين هما العلوم النظرية والعلوم العملية، فالعلوم النظرية تشمل الطبيعيات والرياضيات والإلهيات، والطبيعيات تشمل بدورها علم الفلك والمعادن والنبات والحيوان، وتشعب الرياضيات إلى الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى، وتنقسم الإلهيات إلى قسمين: ما بعد الطبيعة أو البحوث العامة للوجود، ومعرفة الله، والعلوم العملية تتشعب إلى ثلاثة فروع هي: الأخلاق، وتدبير المنازل، وسياسة المدن.

(١) ويذكر أنه لحد الآن توضع كتب الفيزياء وللគیمایا في القسم الخصصي للفلسفة في كثير من مكتبات العالم المهمة.



### نهاية الفلسفة اليونانية:

وبعد أفلاطون وأرسطو مرت فترة انغمس فيها طلابها في جمع وتنظيم وشرح آقوال أساتذتهم، واحتفظوا إلى حد ما بسوق الفلسفة رائجها، ولكته لم يستمر ذلك طويلاً حتى تحول ذلك الرواج إلى كساد، وأصبحت بضاعة العلم والمعرفة لا تجد من يشتريها، فشد أرباب العلم والفن رحاهم إلى الإسكندرية، واتخذوها مكاناً للتعليم والتجارب، وظلت هذه المدينة مركزاً للعلم والفلسفة حتى القرن الرابع بعد الميلاد.

ولكته منذ آمن إمبراطور الروم بال المسيحية وأخذ يروج عقائد الكنيسة بعنوان أنها آراء الدولة رسمياً فإنه ترك الباب مفتوحاً لخالفة المراكز الفكرية والعلمية، وتدهور الوضع حتى انتهى إلى إصدار إمبراطور الروم الشرقية «جستينيان» أمره في عام ٥٢٩ م بإغلاق الجامعات وتعطيل المدارس في أثينا والإسكندرية، ففرّ العلماء خوفاً على أرواحهم ولجأوا إلى مناطق أخرى، وبذلك انطفأ مشعـلـ العلم والفلسفة في ظل إمبراطورية الروم.

### طلوع فجر الإسلام:

وفي نفس هذه الفترة (القرن السادس الميلادي) حدث في جانب آخر من العالم أعظم حدث تاريخي فشهدت شبه الجزيرة العربية ولادة نبي الإسلام الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم ثم بعثته وهجرته، حيث حمل إلى العالمين رسالة الهدى الإلهية من قبل الله سبحانه وتعالى، فدعا الناس في أول خطوة إلى تعلم العلم والمعرفة، وكانت أولى الآيات النازلة عليه:

«اقرأ باسم ربك الذي خلق... الذي علم بالقلم» (سورة العلق) ورفع منزلة القراءة والكتابة والتعلم إلى ذروة رفيعة فأشاد بذلك الأساس لأعظم

حضارة وأنقى ثقافة وأحلى الرغبة في نفوس أتباعه لتعلم العلم والحكمة (من المهد إلى اللحد) وأن يحرصوا عليهما (ولوبالصين)، وإن كلفهم ذلك ثمناً باهضاً (ولوبسفك المهج وخوض اللحج).

إنّ فسيل الثقافة الإسلامية الذي غرس بيد رسول الله (ص) قد نما وأزهر وأثمر بفضل أشعة الوحي الإلهي وبغذاء من مواد الثقافات الأخرى، وامتضى المowaد الخام من الأفكار الإنسانية بالمقاييس الإلهية الصحيحة وحوّلها في بوقته النقد البناء إلى عناصر نافعة، في فترة قصيرة جدّاً حيمّنَ على جميع الثقافات العالمية.

فالمسلمون توّرّوا على ألوان العلوم نتيجةً لحثّ الرسول الأكرم (ص) وخلفائه المعصومين (ع)، فترجعوا إلى اللغة العربية ما خلفه اليونانيون والرومان والإيرانيون من علوم، وتمثلوا العناصر المفيدة منها، ثمّ أكملوها، وتمّت على أيديهم اكتشافات واحتراكات كثيرة في عدد من العلوم كالجبر والمثلثات والهيئة والمنظار والمرايا والفيزياء والكيمياء.

والعامل الآخر الذي ساهم في نمو الثقافة الإسلامية كان عاملاً سياسياً؛ فالأجهزة الحكومية الظالمة لبني أمية وبني العباس التي احتلت بغير حق مسند الحكومة الإسلامية كانت تشعر بالحاجة الشديدة إلى قاعدة شعبية بين المسلمين، ومع وجود أهل بيـت النبي (صلوات الله عليهم أجمعين) وهم أولياء الناس بالحق بين ظهرانيـهم وهم معدن العلم وخزانـ وحي الله فقد أشاحت الأنظمة الحاكمة بوجـهاـ عنـهم وأخذـت تجذـب الأفراد بالتهـديد والتـطـمـيع، وحاـولـ اـكـثـرـهـمـ أنـ يـزـيـنـ بلاـطـهـ بـجـمـوعـةـ منـ العـلـمـاءـ وأـصـحـابـ الرـأـيـ مـزـوـدـينـ بـعـلـومـ الـيـونـانـيـنـ وـالـرـوـمـانـيـنـ وـالـإـيـرـانـيـنـ لـعـلـهـمـ يـسـتـطـيـعـونـ إـغـنـاءـ النـاسـ عنـ الرـجـوعـ إـلـىـ أـئـمـةـ أـهـلـ الـبـيـتـ (عـ).

وهذه الصورة اقتحمت الأفكار الفلسفية المتنوعة وألوان العلوم والفنون

البيئة الإسلامية، وكانت الدوافع إلى ذلك مختلفة وقد تم بآيدي الأصدقاء والأعداء، وانغمس المسلمون في البحث والدراسة والاقتباس والنقد، ولعبت أسماء نيرة في عالم الفلسفة والعلم في البيئة الإسلامية، وكلّ منهم نمى بجهوده فرعاً من فروع العلم والمعرفة وأحيى الثقافة الإسلامية.

ومن جملتهم علماء الكلام والعقائد الإسلامية، فبمواقفهم المختلفة درسوا مسائل الفلسفة الإلهية ونقدوها وحققوها، وإن كان بعضهم قد تورط في الإفراط في النقد، ولكنه على أي حال فذلك النقد وطرح الأسئلة والشبهات هي التي دفعت المفكرين وال فلاسفة المسلمين إلىبذل جهود أعظم فترعرعت الأفكار الفلسفية وتعمقت الجهود العقلية.

### نضج الفلسفة في العصر الإسلامي:

باتساع منطقة نفوذ الحكومة الإسلامية ودخول الأمم المختلفة في هذا الدين القوم فقد أصبحت كثير من مراكز العلم في العالم تحت سيطرة الإسلام. وتبادل العلماء معلوماتهم وتم تبادل الكتب بين المكتبات، وتُرجمت الكتب المختلفة من اللغات المتنوعة كالهندية والفارسية واليونانية واللاتينية والسريانية والعبرية وغيرها إلى اللغة العربية التي أصبحت عملياً هي اللغة العالمية للMuslimين، وقد أدى ذلك كله إلى تسريع النمو في الفلسفة والعلوم والفنون، ومن جملة ذلك فقد تُرجمت كتب كثيرة إلى العربية وهي لفلاسفة من اليونان والإسكندرية وسائر المراكز العلمية القيمة.

وفي البداية كان افتقاد اللغة المشتركة والاصطلاحات المتفق عليها بين المترجمين والاختلاف في الأسس الفلسفية بين الشرق والغرب قد جعل تعليم الفلسفة أمراً عسيراً، وعملية البحث والاختيار أمراً أشد عسراً، ولكنه لم يمض

وقت طويلاً حتى ظهر نوابع من قبيل أبي نصر الفارابي وابن سينا وبذلوا جهداً جباراً، فتعلّموا مجموعة الأفكار الفلسفية لذلك العصر، ثم بدأوا البحث والاصطفاء بما مُنحوه من استعدادات ومواهب تفتحت في ظلّ أنوار الولي وأحاديث قادة الدين، وصاغوا نظاماً فلسفياً ناضجاً يتضمن أفكار أفلاطون وأرسطو والأفلاطونيين المحدثين في الإسكندرية ومتصوفة الشرق، علاوة على أفكار جديدة، وكان له تفوق عظيم على كلّ واحد من الأنظمة الفلسفية للشرق والغرب، ولو أنّ سهم أرسطو في هذا المجال كان أكبر سهم، ومن هنا اصطبغت هذه الفلسفة بصبغة أرسطو والمشائين.

ومرةً أخرى خضع هذا النظام الفلسفى للنقد الجھري الذي نھض به علماء مثل الغزالى وأبى البرکات البغدادي والفارس الرازى، ومن ناحية أخرى فقد أسس السهروردى مذهباً جديداً باسم المذهب الإشراقي مستفيداً من آثار حكماء إيران القديمة ومقارنتها بأفكار أفلاطون والرواقين والأفلاطونيين المحدثين، ولعلّ السمة الغالبة على هذا المذهب هي الأفلاطونية، وهذه الصورة توفّرت الأرضية لمصارعة الأفكار الفلسفية فنمّت ونضجت أكثر وأعظم.

ومرت قرون ظهر فيها فلاسفة كبارٌ من قبيل نصیرالدین الطوسي والحقّى الدواني والسيد صدرالدین الدشتکيُّ والشيخ البهائیُّ والمیرداماد، فأغنّتوا الفلسفة الإسلامية بأفكارهم المشرقة حتى انتهى الدور إلى صدرالدین الشيرازى الذي طلع على العالم بنظام فلسفى جديد نتيجةً لنبوغه وابتکاره، وساهمت في تكوين هذا النظام عناصر منسجمة من فلسفة المشائين والإشراقيين ومكاشفات المتتصوفة، ركب فيما بينها تركيباً رائعاً وأضاف إليها أفكاراً عميقـة وآراءً قيمة، وسمى هذا المجموع بـ«الحكمة المتعالية».

### ملخص الدرس:

- ١ - إن أقدم الأفكار الفلسفية لا بد من البحث عنها بين العقائد الدينية.
- ٢-إن مؤرخي الفلسفة يعتبرون بداية الأفكار الفلسفية منذ ستة قرون قبل الميلاد.
- ٣ - السوفسطائيون هم مجموعة من العلماء اليونانيين الذين كانوا يعذون الحقائق تابعةً لأفكار الإنسان، وفي الحقيقة فإنهم المؤسسين لا تجاه الشك .
- ٤-إن كلمة «السوفسطة» تعني المغالطة، وهي مأخوذة من «السوفسطيّ».
- ٥ - إنَّ كلمة «الفلسفة» مأخوذة من الأصل اليوناني «فِيلُوسُوفُوسُ» وهو اسم اطلقه سocrates على نفسه في مقابل السوفسطائيين.
- ٦-إن الفلسفة اليونانية وصلت إلى أوج ازدهارها بفضل جهود أفلاطون وأرسطو، ولكتها بعد فترة من الزمن فقدت رونقها فتقاطر الفلاسفة والعلماء على الإسكندرية.
- ٧ - بظهور الإسلام أُصيئَ مشعل العلم والحكمة في الشرق الأوسط ، فانهمك المسلمون في تعلم العلوم والفنون المختلفة من جميع أرجاء العالم.
- ٨ - إنَّ الخلفاء رحبوا بالعلماء الأجانب لكي يُضفوا على بلاطهم رونقاً وهيبة.
- ٩ - إنَّ علماء الكلام بانتقاداتهم وأسئلتهم حول الفلسفات المستوردة هيأوا الأرضية لنضج الفلسفة الإسلامية.
- ١٠ - إنَّ أول نظام فلسي في العصر الإسلامي اسسه الفارابي وأكمله ابن سينا.
- ١١ - إنَّ هذا النظام الفلسي كانت تغلب عليه صبغة أرسطو، وقد انتقده الغرالي من جهة، ومن جهة أخرى فقد وجه إليه النقد أيضاً السهروردي مؤسس مذهب الإشراقيين.
- ١٢ - إنَّ أهم نظام فلسي في العصر الإسلامي هو فلسفة صدر المتألهين الشيرازي، وهي جامعة لعناصر من فلسفة المشائين وفلسفة الإشراقيين وأراء المتصوفة والمتألهين، وقد سميت باسم «الحكمة المتعالية».

## الأسئلة

- ١ - في أي مكان وأي زمان بدأت أولى الفئات الفلسفية؟
- ٢ - ما هو مذهب السوفسطائيين؟ وكيف تكون؟
- ٣ - ما هي العلوم التي كانت الفلسفة تشملها باصطلاحها الأول العام؟
- ٤ - كيف اقتحمت الفلسفة البيئة الإسلامية؟ وما هي العوامل التي أدت إلى نضجها؟
- ٥ - ما هو دور المتكلمين في نضج الفلسفة الإسلامية؟
- ٦ - على يد من تكون أول نظام فلسي في العصر الإسلامي؟
- ٧ - اذكر اتجاهين مهمين من الاتجاهات الفلسفية في العصر الإسلامي وبين ميزات وخصائص كلّ منها.
- ٨ - ما هو أهم مذهب فلسي في العصر الإسلامي؟ ومن هو مؤسسه؟ وما هي خصائص وميزات ذلك المذهب؟

## الدرس الثاني

# نظرة نحو: مسيرة التفكير الفلسفية منذ القرون الوسطى وحتى القرن الثامن عشر الميلادي

- الفلسفة المدرسية.
- عصر النهضة والتحول الفكري الشامل.
- المرحلة الثانية لاتجاه الشك.
- أخطار اتجاه الشك.  
وهو يشمل:
  - الفلسفة الجديدة.
  - أصالة التجربة واتجاه الشك الجديد.
  - الفلسفة النقدية لـ «كانت».

## الفلسفة المدرسية:

بعد أن راجت المسيحية في أوروبا وقارنت سلطة الكنيسة مع سلطة إمبراطورية الروم فإن المراكز العلمية أصبحت تحت نفوذ الهيئة الحاكمة، حتى انتهى الأمر في القرن السادس الميلادي. كما أشرنا إلى ذلك من قبل - إلى إغلاق الجامعات والمدارس في أثينا والإسكندرية.

وتسمى هذه المرحلة التي استمرت ما يُقارب ألف عام بـ «القرون الوسطى»، ومن خصائصها العامة تسلط الكنيسة على المراكز العلمية ومناهج المدارس والجامعات.

ومن الشخصيات البارزة لهذه المرحلة القديس أغسطين الذي حاول شرح العقائد المسيحية حسب الأسس الفلسفية ولا سيما آراء أفلاطون والأفلاطونيين المحدثين. وبعده حاولوا إقحام بعض الدراسات الفلسفية في مناهج المدارس، ولكنهم لم يتلقوا أفكار أرسطو بما تستحق من تقدير واحترام، وإنما كانوا يعتبرونها أفكاراً مضادة للعقائد الدينية وهذا لم يسمحوا بتدريسها. وامتد هذا التصور حتى سيطر المسلمون على الأندلس وتغلغلت الثقافة الإسلامية في أوروبا الغربية، وراحوا يتدارسون - بشكل أو بآخر - أفكار الفلسفه المسلمين من قبيل ابن سينا وابن رشد، فاتطلع العلماء المسيحيون على آراء أرسطو عن طريق كتب هؤلاء الفلاسفة المسلمين.

وشيئاً فشيئاً لم يستطع آباء الكنيسة الصمود أمام هذه الأمواج الفلسفية العاتية، وانتهى الأمر بقبول القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م) كثيراً من آراء أرسطو، وسلط الأضواء عليها في كتبه المختلفة، فأخذت حلة المخالفة لفلسفة أرسطو تقلّ تدريجياً، بل أصبحت هي الاتجاه المسيطر في بعض المراكز العلمية. وعلى أي حال فلم يقتصر الأمر في القرون الوسطى على أن الفلسفة لم تُحرز تقدماً في الغرب وإنما هي قد سارت في طريق الانحطاط، وعلى العكس من العالم الإسلامي حيث كانت العلوم والمعارف تزدهر وتتقدم باستمرار، كانت أوروبا تقصر في مدارسها على تدريس أمور تبرير العقائد المسيحية التي لا تخلي من التحريف، وهم يطلقون عليها اسم «الفلسفة المدرسية». ومن الواضح أن مثل هذه الفلسفة ليس لها من مصير سوى سلة المهملات.

وتضم الفلسفة المدرسية، علاوة على المنطق والإلهيات والأخلاق والسياسة وجانب من الطبيعيات والفلكيات التي تتبعها الكنيسة قواعد اللغة والمعنى والبيان، ومن هنا فقد أصبحت الفلسفة في ذلك العصر ذات مفهوم واسع و مجال كبير.

### النهضة الأوروبية والتحول الفكري الشامل:

منذ القرن الميلادي الرابع عشر فقد توفرت الظروف لحدوث تحول شامل، فمن ناحية نشأ في إنجلترا وفرنسا اتجاه يطلق عليه «نوميناليسم» وهو يعني (الأصالحة التسمية) وينكر الكلمات، وقد كان لانتشار هذا الاتجاه دور مؤثر في ركود الفلسفة وضعفها. ومن ناحية أخرى فقد شُنَّ الهجوم على طبيعيات أرسطو في جامعات باريس، ومن جهة أخرى فقد أخذت الألسن تلوك مسألة عدم انسجام الفلسفة مع العقائد المسيحية، وبعبارة أخرى فقد شاع موضوع

تناقض العقل والدين. وقد برزت اختلافات بين آباء الكنيسة، وحدثت صراعات بين رجال الدين المسيحيين، وانتهى ذلك بظهور المذهب «البروتستانتي» على مسرح الحياة. ومن جهة أخرى فقد بلغ الاتجاه الإنساني (هيومانيسم) ذروته فانصرف الناس إلى شؤون حياتهم الاجتماعية معرضين عن المسائل الإلهية وما يتعلّق بها وراء الطبيعة، وبالتالي فقد انهارت الإمبراطورية البيزنطية في أواسط القرن الخامس عشر، وامتد التحول الشامل (السياسي الفلسفى، الأدبي، الدينى) إلى جميع أرجاء أوروبا، وببدأ الهجوم من كل جانب ومكان على كيان البابا والمؤسسات الكنسية.

وفي هذه الأثناء لقيت الفلسفة المدرسية المنهجية حتفها وانتهت إلى مصيرها المحظوظ.

وخلال القرن السادس عشر نشطت الدراسات الطبيعية والعلوم التجريبية، وأدت الاكتشافات التي قام بها كوبرنيكوس وكبلر وغاليليو إلى ضعف فلكليرات بطلميوس وطبيعيات أرسطو، وبعبارة موجزة نستطيع القول أنَّ جميع الشؤون الإنسانية في أوروبا دخلها الاضطراب وأصابها التزلزل.

وقد حاولت أجهزة البابا أن تصمد لفترة أمام هذه الأمواج الكاسحة، وحاكمت العلماء بحجّة أنّهم مناهضون للعقائد الدينية. اي للأراء الطبيعية والفلكلورية المقبولة لدى رجال الكنيسة على أنها تفسير الكتاب المقدس والعقائد الدينية. وقد أحرقوا كثيراً من هؤلاء العلماء بنار التعصب الأعمى والانكفاء على الذات الذي ابتنى به زعماء الكنيسة، ولكن بالنتيجة اضطررت الكنيسة والمؤسسات البابوية أن تنسحب من مواقعها مخوضةً الرأس.

ولم يختلف التصرّف الخشن والتعصب الأعمى للكنيسة الكاثوليكية في

أنفس الناس شيئاً سوى سوء النظرة إلى الكنيسة بل وإلى الدين بصورة عامة، كما أنّ انهيار الفلسفة المدرسية - أي الفلسفة الوحيدة الرائجة في ذلك العصر - قد أدى إلى حدوث فراغ فكري وفلسفي ، وانتهى إلى اتجاه الشك الحديث. والشيء الوحيد الذي استطاع أن يتحقق تقدماً في هذه الأجواء المضطربة هو الاتجاه الإنساني (هيومانيسِم) والاندفاع نحو العلوم الطبيعية والتجريبية في المجال الثقافي ، والاتجاه نحو الحرية والديمقراطية في المجال السياسي .

### المراحلة الثانية من الاتجاه نحو الشك :

مررت قرون والكنيسة تردد آراء وأفكار بعض الفلاسفة على أساس أنها عقائد دينية، وقد اعتنقها المسيحيون معتبرين إياها أموراً يقينية ومقدسة، ومن جملتها النظرية الفلكية لأرسطو وبطلميوس ، التي قوض أساسها العالم الشهير «كوبيرنيكوس» ، واعتقد ببطلانها سائر العلماء الحایدين، وكما أشرنا من قبل فقد أبدت الكنيسة مقاومة تتسم بالتعصب ، وسلك أرباب الكنيسة مع العلماء سلوكاً يتصف بالخشونة ، وقد أدى كلّ هذا إلى ظهور آثار معاكسة . إنّ هذا التغير في الأفكار والعقائد وانهيار الأساس الفكرية والفلسفية قد أدى إلى إيجاد اضطراب نفسي لدى كثير من الباحثين ، وخلق شبهة في الأذهان مؤداها: من أين لنا الضمان بأنّ سائر عقائذنا ليست باطلة؟ وأنّه لن يأتي يوم يظهر لنا فيه بطلانها؟ ومن أين لنا الاطمئنان إلى هذه النظريات العلمية المكتشفة حديثاً فلا يأتي يوم يتم فيه إبطالها؟

وقد بلغ الشك في أنفس العلماء ذروته إلى الحد الذي أنكر فيه عالم كبير مثل «مونتن» قيمة العلم والمعرفة وكتب بصراحة: من أين لنا الاطمئنان إلى

أن نظرية «كوبيرنيكوس» لا يأتي عليها زمان يتم فيه إبطالها؟ ثم قام بطرح شبّهات المشكّين والسوفسطائيين بأسلوب حديث ودافع بحرارة عن مذهب الشكّ. وهذا بدأت مرحلة أخرى من مراحل اتجاه الشكّ.

### مخاطر اتجاه الشكّ:

إنّ حالة الشكّ والتردد - علاوةً على ما يرافقها من عذاب نفسي - أخطاراً مادّية ومعنوية كبيرةً للمجتمع، فإنه مع إنكار قيمة المعرفة لا يمكن عقد الأمل على تقدم العلوم والمعارف، ولا يبقى مجال للقيم الأخلاقية وما لها من دور عظيم في الحياة الإنسانية، وحتى الدين فإنه يفقد قاعدته العقلية. بل إنّ أقصى الضربات توجه إلى العقائد الدينية، تلك العقائد التي لا تتعلق بالأمور المادية والمحسوسة، فعندما يغرق سيل الشكّ أنفس الناس تصبح العقائد المتعلقة باوراء الطبيعة أكثر وهنًا وأضعف مقاومةً.

وعلى هذا فإنّ اتجاه الشكّ آفة خطيرة جدًا تهدّد جميع الشؤون الإنسانية بالفناء، ومع رواج تلك النزعة لا يمكن أن يبقى ويستمر أي نظام أخلاقي وحقوقي وسياسي وديني، وباعتناق هذا الاتجاه يمكن تبرير أي ظلم وجناية وذنب. وهذا أصبحت مقاومة اتجاه الشكّ من واجبات العالم والفيلسوف، ومن تكاليف رجال الدين ومن اهتمامات المريين والسياسيين والمصلحين الاجتماعيين. وقد تمت في القرن السابع عشر الميلادي نشاطاتٌ مختلفةٌ تهدف إلى ترميم ما هدمه عصر النهضة، ومن جملة ذلك النضال ضدّ اتجاه الشكّ. فالتابعون للكنيسة حاولوا في أغلب الأحيان قطع علاقة المسيحية بالعقل والعلم، وبذلوا جهوداً حثيثة لتفويت العقائد الدينية عن طريق القلب والإيمان.

ولكنّ الفلاسفة والعلماء بذلوا جهوداً جبارة للبحث عن أساس محكم لا يقبل التزعزع للمعرفة والقيمة بحيث إنّ الاضطرابات الفكرية والعواصف الاجتماعية لا تستطيع أن تُنزل ذلك الأساس.

### الفلسفة الحديثة:

إنّ أهمّ المحاولات التي بذلت في هذا العصر للتخلص من اتجاه الشك وإعادة الحياة للفلسفة هي محاولة الفيلسوف الفرنسي «رينيه ديكارت» الذي لُقب بـ «أب الفلسفة الحديثة». فهو بعد دراسات وتأملات كثيرة حاول أن يشيد أساس التفكير الفلسفية على أصل لا يتطرق إليه الخلل، وقد لخص ذلك الأصل في جملته الشهيرة «أنا أشك ، إذن أنا موجود» أو «أنا أفكّر، إذن أنا موجود». أي إذا كان للشك أن يتقدّم إلى وجود أي شيء فإنه لا يمكن أبداً أن يرقى إلى وجود نفس الشك ، ولما كان الشك لا معنى له من دون وجود شاك ، إذن وجود أنساس يشكّون ويفكّرون أيضاً لا يقبل التردّد. ثمّ حاول وضع قواعد خاصة للفكر تُشبه القواعد الرياضية، استفاد منها في وضع الحلول للمسائل الفلسفية.

إنّ آراء وأفكار ديكارت - في ذلك العصر المَتَّسم بالاضطراب الفكري - قد أصبحت عاملًا لاطمئنان بالي كثير من الباحثين ، وقد ساهم علماء آخرون من قبيل «ليينتس» و«اسبينوزا» و«مالبرانش» في تحكيم أساس الفلسفة الحديثة وتعزيز جذورها. ولكن هذه المحاولات بجمعها لم تنجح في إيجاد نظام فلسفي منسجم ذي أساس متقنّة. ومن ناحية أخرى فقد اجتذبت العلوم التجريبية اهتمامَ أغلب الباحثين ، ولم يُجد هؤلاء أي رغبة في دراسة مسائل الفلسفة وما يتعلّق بها وراء الطبيعة. وكان هذا هو السبب في حرمان أوربا من نظام فلسي

قوي ومحكم، ففي كل فترة تُعرض مجموعة أفكار لفيلسوف معين على أساس أنها مذهب فلسي خاص، فتنتشر في نطاق محدود وتظفر باتباع هنا وهناك، ولكن أيّاً منها لم يتمتع بالدowm والاستقرار، بل سرعان ما كان يغمره النسيان، والأمر يسير على هذا المنوال حتى الآن.

### أصالة التجربة ومذهب الشك الحديث:

في الوقت الذي كانت الحياة فيه تعود إلى الفلسفة العقلية في أوروبا، وبدأ العقل فيه يستعيد منزلته في معرفة الحقائق، أخذ ينمو في إنجلترا اتجاه آخر وهو قائم على أصالة الحس والتجربة ويطلق على هذا الاتجاه الفلسفـي اسم «آمپريسم». وقد بدأ هذا الاتجاه في أواخر القرون الوسطى على يد الفيلسوف الإنجليزي «ويليام الأكمي»، وهو من القائدين بأصالة التسمية، وفي الحقيقة فهو ينكر أصالة التعقل. وقد ظهر في القرن السادس عشر «فرانسيس بيكون» وفي القرن السابع عشر «هوبز» وهو إنجليزيان ومتخصصان لأصالة الحس والتجربة، ولكن الذين اشتروا بأنهم فلاسفة تجريبيون «آمپريست» هم ثلاثة فلاسفة آخرون من الإنجليز، أسماؤهم هي: «جون لوك» و«جورج باركلي» و«دافيد هيوم»، وقد عالج هؤلاء مسائل المعرفة بالبحث والدراسة منذ القرن السابع عشر وعلى امتداد القرن كامل بذلك، وقد وجهوا نقدتهم لنظرية ديكارت في باب «المعرفة الفطرية» واعتبروا الحس والتجربة هما المنبع لجميع المعارف. ومن بين هؤلاء كان ييدو «جون لوك» أكثر اعتدالاً وأقرب إلى مسلك العقليين، وكان «باركلي» مؤيداً بشكل رسمي لاتجاه أصالة التسمية (= نوميناليست)، ولكنه كان يتمسك (ولعله بشكل لاشعوري) بأصل العلية الذي هو أحد الأصول العقلية. وقد كانت له آراء أخرى لا تنسبجم مع أصالة

الحسن والتجربة. وأما «دافيد هيوم» فلقد ظلّ وفيّاً لأصالة الحسن والتجربة، والتزم بلوازمها من شكّ في ماوراء الطبيعة، بل وحتّى في الحقائق الطبيعية، وبهذا الشكل اجتاز الغرب المرحلة الثالثة من اتجاه الشكّ في تاريخ فلسفته.

### فلسفة «كانت» النقدية:

كانت أفكار هيوم من جملة الأفكار التي كونّت الأرضية للتفكير الفلسفي لـ«كانت»، وحسب قول كانت:

«إإنّ هيوم هو الذي أيقظني من غفوة دعاه اليقين».

وقد نال إعجابه تحليلُ هيوم لأصل العلية الذي يقول فيه: إنّ التجربة عاجزة عن إثبات العلاقة الضروريّة بين العلة والمعلول.

وقد تأمل «كانت» سنين عديدةً في مسائل الفلسفة وكتب فيها كتاباً متعددةً، وعرض على الناس مذهبًا فلسيّاً خاصاً كان أكثر استقراراً وقبولاً بالنسبة إلى المذاهب المشابهة له، ولكنه في نهاية المطاف وصل إلى هذه النتيجة وهي أنّ العقل النظري لا يتمتع بالقدرة على حلّ المسائل الميتافيزيقيّة، وكلُّ الأحكام العقلية في هذا المجال لا تتصف بأيّة قيمة علمية.

فهو يعلن بصراحة أنّ بعض المسائل من قبيل وجود الله وخلود الروح والإرادة الحرة لا يمكن إثباتها بالبرهان العقلي، ولكن الإيمان بهذه الأمور من لوازم قبول النظام الأخلاقي، وبعبارة أخرى، فإنّ الأصول المسلمة في أحكام العقل العملي والأخلاق هي التي تدعونا إلى الإيمان بالمبأ والمعاد. لا بالعكس. ومن هنا لا بد من اعتبار كانتْ مجدة الحياة للقيم الأخلاقية التي تضعضعت في عصر الهضة وسارّت نحو الزوال والاضمحلال، ولكنه من ناحية أخرى لا بد من عدّه أحدَ الذين قوّضوا أساس الفلسفة الميتافيزيقيّة.

## الخلاصة

- ١ - في القرون الوسطى كانت تُدرس مجموعة من العلوم في المدارس التابعة للكنيسة المسيحية، وهي تشمل اللغة والآداب وكانت تسمى بالفلسفة المدرسية «اسكولا ستيك».
- ٢ - إن تناول المباحث العقلية في هذه المدارس كان غالباً لتبرير العقائد التي تبناها الكنيسة على أساس أنها العقائد المسيحية، ولو أنها لم تكن خالية من الانحراف والتحريف، وحسب ما نعتقد نحن فإن بعضها كان مناقضاً تماماً للحقائق التي جاء بها السيد المسيح(ع).
- ٣ - إن اختيار المباحث الفلسفية كان يتوقف على رأي زعماء الكنيسة، وهذا كانت آراء أفلاطون والأفلاطونيين المحدثين هي التي تدرس غالباً ويتم تأييدها، وفي أواخر هذه المرحلة فقط اكتسبت نظريات أرسطو شيئاً من الاعتبار وغدا تدريسها مجازاً.
- ٤ - منذ القرن الرابع عشر الميلادي بدأ عصر آخر في أوروبا رافقه تحول ثقافي وتغيير أساسي في القناعات والقيم، وهذا سمي بـ «عصر النهضة» أو الولادة من جديد.
- ٥ - من النتائج السيئة لهذا العصر ضعف أسس الإيمان بالغيب والنفور من

- الدراسات العقلية والميتافيزيقية، وبعبارة أخرى: اخبطاط الدين والفلسفة.
- ٦ - إن انهيار الأساس الفكرية والعقائدية قد أدى إلى اضطراب ديني وفلسفي وأشاع اتجاهًا خطيرًا في الشك.
- ٧ - مقاومة هذا الخطر حاول أتباع الكنيسة أن يصونوا الدين عن طريق إبعاده عن العقل والعلم، والتأكد على طريق القلب، ولكن الفلاسفة كانوا يبحثون عن قاعدة رصينة للفلسفة والتعقل.
- ٨ - في القرن السابع عشر الميلادي تفرغ ديكارت لإعادة صياغة الفلسفة، وأعلن أن وجود الشك هو أول حقيقة يقينية، وأنه يستلزم وجود شاك، وجعل ذلك نقطة انطلاق له لإثبات سائر الواقعيات.
- ٩ - في أواخر هذا القرن شاع المذهب التجربى، في إنجلترا، وتكامل خلال قرن من الزمان، وفي أواخر القرن الثامن عشر وصل إلى مصيره النهائي وهو اتجاه الشك.
- ١٠ - في النصف الثاني من القرن الثامن عشر اسس «كانت» مذهبًا فلسفياً جديداً في «ألمانيا» اعتبر فيه العلوم الرياضية والطبيعية يقينية وعلمية، ولكته كان يعد المسائل الميتافيزيقية وغير التجريبية غير قابلة للحل العلمي.

### الأسئلة

- ١ - اذكر شخصيتين مهمتين، دينياً وفلسفياً، في القرون الوسطى ، وبين الفروق بينهما في الرؤية الفلسفية.
- ٢ - اشرح أهم التغيرات الثقافية والاجتماعية في عصر النهضة الأوروبية.
- ٣ - بين الميزة العامة لهذا العصر في جملة مختصرة.
- ٤ - ماهي المراحل الثلاث لاتجاه الشك في تاريخ الفلسفة الغربية؟ وما هو العامل في ظهور كل وحدة منها؟
- ٥ - ماهي مضار اتجاه الشك؟ ومن هم الذين يلزمهم مقاومته؟
- ٦ - ماهي السبيل التي سلكها أتباع الكنيسة لصيانة أنفسهم من الأخطار الناشئة من تحول الأسس العلمية والفلسفية؟
- ٧ - كيف تمت أهم مقاومة للمرحلة الثانية من اتجاه الشك ، ومن الذي نهض بها؟
- ٨ - كيف بدأ الاتجاه التجريبي وعلى يد من تحول هذا الاتجاه إلى مذهب فلسيّ؟
- ٩ - ما هو رأي «كانت» في المسائل الميتافيزيقية؟
- ١٠ - بأية صورة كان يبرر «كانت» الاعتقاد بالمب丹 والمعاد؟

### الدرس الثالث

## نظرة نحو: مسيرة التفكير الفلسفية خلال القرنين الأخيرين

- المثالية العينية «الخارجية».
- الوضعية.
- الاتجاه العقلي والاتجاه الحسي.
- وهو يشمل:-
  - الوجودية.
  - المادية الديالكتيكية.
  - البراجماتية «المذهب النفسي».
  - مقارنة إجمالية.

## المثالية العينية:

لقد أشرنا من قبل إلى أنَّ الغرب -بعد عصر النهضة الأُوروبية- لم يُتَّجْ نظاماً فلسفياً متماسكاً، وإنما كانت هناك نظرياتٌ ومذاهبٌ فلسفيةٌ تظهر وسرعان ما يلفّها الموت ويحصرها في مجال التاريخ. ومنذ القرن التاسع عشر أخذت تعدد المذاهب وتتنوعها في ازدياد مستمر، ولا نستطيع في هذه العجلة حتى الإشارة إليها جيّعاً، ولهذا فنحن نكتفي بالإشارة السريعة إلى بعض منها:

بعد الفيلسوف الألماني كانت (منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى أواسط القرن التاسع عشر) تألق نجم عدد من الفلاسفة الألمان الذين كانت أفكارهم نابعة -بصورة أو بأخرى- من أفكار كانت، وقد حاولوا أن يجروا نقاط الضعف في فلسفته مستعينين بالذوق العرفاني، ومع أنَّ هناك اختلافات بينهم في وجهات النظر إلا أنَّهم كانوا مشتركين في هذه الجهة، وهي أنَّهم كانوا يبدأون من رؤية شخصية ثم ينتقلون إلى توضيح الوجود وظهور الكثرة من الوحدة بأسلوب شاعري، وقد عرّفوا باسم «الرومantisين».

ومن جملة هؤلاء «فيخته» وهو تلميذ مباشر لـ «كانت»، وقد كان مدافعاً بحرارة عن الإرادة الحرة، ومن بين نظريات «كانت» فإنَّه يؤكد على أصلية الأخلاق والعقل العملي، فمن أقواله:

إنَّ العقل النظري يصور نظام الطبيعة بصورة نظام ضروري، ولكننا نجد في

أنفسنا الحرية والرغبة في النشاط الحر، وضميرنا يرسم نظاماً لابد من بذل الجهد لتحقيقه. إذن لابد أن ننظر إلى الطبيعة بما أنها شيء تابع لـ «الأن» وليس أمراً مستقلّاً عنه أو لا ارتباط له به.

إن هذا التعلق بالحرية هو الذي دفع صاحبنا وسائر الرومانسيين من قبيل «شلينج» إلى القول بأصالة الروح (وكانوا يعتبرون الحرية من خصائصها) وإلى لون من ألوان المثالية التي اكتملت على يد «هيجل» وظهرت بصورة نظام فلسفية منسجم نسبياً أطلق عليه اسم «المثالية العينية».

فهيجل - الذي كان معاصرًا لشلينج - يتصور العالم بصورة أفكار للروح المطلق، وتسود بين تلك الأفكار علاقات منطقية، لاعلاقة العلية والمعلولة كما يقول بها سائر الفلاسفة.

وهو يرى أن وجود الظواهر يبدأ من الوحدة متوجهاً نحو الكثرة، ومن العام نحو الخاص. وفي البدء ليس هناك إلا أعم الظواهر وهي فكرة «الوجود»، ويزول من أعماقها مقابلها وهي فكرة «العدم»، وبتركيب هاتين الفكرتين تظهر فكرة «الصيورة». فالصيورة (ستن) التي هي الجامع بين الوجود (تن) والعدم (آنتي تن) تأخذ بدورها موقع الموضوع (تن) ويظهر من أعماقها مقابلها فتركب معه ويتحقق تركيب (ستن) جديد، ويستمر هذا الوضع حتى ينتهي إلى أخص المفاهيم.

ويسمى هيجل هذا المسير إذا المراحل الثلاث (ترياد) بـ (الدياكتيك) ويتخيله قانوناً عاماً لوجود جميع الظواهر الذهنية والعينية الخارجية.

## الوضعية:

في اوائل القرن التاسع عشر الميلادي أشاد العالم الفرنسي «أوجست كنْت» - الملقب بأب علم الاجتماع - بـ«أسس مذهب تجربتي متطرف أطلق عليه اسم الوضعية» (پوزيتويسم) (١) ويقوم هذا المذهب على أساس الاكتفاء بالمعطيات المباشرة للحواس، ومن ناحية أخرى فإنه يعتبر النقطة المقابلة تماماً للمثالية.

ويعد «كُنْت» حتى المفاهيم الانتزاعية للعلوم - تلك التي لا تحصل من المشاهدة مباشرة - ميتافيزيقية وغير علمية، وانتهى الأمر إلى أن تُعتبر القضايا الميتافيزيقية من أساسها ألفاظاً فارغة لامعنٰ لها.

ويقسم «أوجست كنْت» الفكر البشري إلى ثلات مراحل (٢):  
الأول: هي المرحلة الإلهية والدينية، وهي التي تنسب فيها الحوادث إلى علل وراء المادة.

الثانية: المرحلة الفلسفية، وهي التي تبحث عن علة الحوادث في الجوهر اللامرئي وطبيعة الأشياء.

الثالثة: المرحلة العلمية وهي التي تترك البحث عن علة الظواهر لتنصرف إلى البحث عن كيفية ظهورها والعلاقات السائدة بينها، وهذه هي المرحلة الإثباتية والتحقيقية (الوضعية).

ومن المثير للدهشة أنه في نهاية المطاف اضطر للاعتراف بضرورة الدين

(١) لقد اقترح قبل ذلك ما يشبه هذا المذهب «كنت دوسن سيمون»، ويستطيع الباحث أن يجد جذور هذا المذهب في أفكار «كانت».

(٢) يقال إن «أوجست كنْت» قد اقتبس هذه المراحل الثلاث من طبيب يسمى دكتور «بوردان».

للبشرية ولكتـه عـنـ له معبودـ آخر هو «الإنسانية» وأصبح هـورـسـولـ هـذـهـ الشـرـيـعـةـ وابتـدـعـ مـراـسـمـ عـبـادـيـةـ لـلـأـفـرـادـ وـالـجـمـاعـاتـ !

إنـ شـرـيـعـةـ عـبـادـةـ إـلـاـنـسـانـ -ـ الـتـيـ تـعـتـرـبـ التـمـوـذـجـ الـكـامـلـ لـلـاتـجـاهـ إـلـاـنـسـانـيـ «هـيـوـمـانـيـسـمـ»ـ قـدـ اـجـتـذـبـتـ لـنـفـسـهـ أـتـبـاعـاـ منـ فـرـنـسـاـ وـإـنـجـلـتـرـاـ وـالـسـوـيدـ وـأـمـرـيـكاـ الـشـمـالـيـةـ وـالـجـنـوـبـيـةـ،ـ اـعـتـنـقـوـهـ بـشـكـلـ رـسـمـيـ وـأـشـادـوـاـ مـعـابـدـ لـعـبـادـةـ إـلـاـنـسـانـ،ـ وـقـدـ تـرـكـ هـذـاـ الـاتـجـاهـ فـيـ إـلـآـخـرـيـنـ آـثـارـهـ وـلـوـ بـصـورـةـ غـيرـ مـباـشـرـةـ،ـ وـلـكـنـ هـذـاـ الـمـحـالـ المـحـدـودـ يـضـيقـ عـنـ ذـكـرـهـ.

### الاتـجـاهـ العـقـليـ وـالـاتـجـاهـ الحـسـيـ:

تنقسمـ المـذاـهـبـ الـفـلـسـفـيـةـ الغـرـبـيـةـ إـلـىـ فـئـيـنـ رـئـيـسـيـتـيـنـ هـمـاـ:ـ أـصـحـابـ الـاتـجـاهـ العـقـليـ،ـ وـأـصـحـابـ الـاتـجـاهـ الحـسـيـ.

وـتـعـدـ مـثالـيـةـ «هـيـجـلـ»ـ التـمـوـذـجـ الـبـارـزـ لـلـفـقـةـ الـأـوـلـيـ فـيـ الـقـرنـ التـاسـعـ عـشـرـ،ـ وـقـدـ ظـفـرـتـ بـأـنـصـارـ وـمـؤـيـدـيـنـ حـتـىـ فـيـ إـنـجـلـتـرـاـ.

وـتـعـتـرـبـ الـوضـعـيـةـ التـمـوـذـجـ الـواـضـحـ لـلـفـقـةـ الثـانـيـةـ،ـ وـهـيـ تـتـمـتـعـ بـسـوقـ رـائـجـةـ حـتـىـ الـيـوـمـ،ـ وـمـنـ السـائـرـيـنـ عـلـىـ هـدـىـ هـذـاـ الـمـذـهـبـ وـيـتـجـنـشـتـاـيـنـ وـكـارـنـابـ وـرـاـسـلـ.ـ وـأـغـلـبـ الـفـلـاسـفـةـ إـلـاـهـيـيـنـ هـمـ مـنـ ذـوـيـ الـاتـجـاهـ العـقـليـ،ـ وـأـكـثـرـ الـمـلـحـدـيـنـ هـمـ مـنـ ذـوـيـ الـاتـجـاهـ الحـسـيـ،ـ وـمـنـ بـيـنـ الـمـوـارـدـ النـادـرـةـ يـمـكـنـ ذـكـرـ الـفـلـيـسـوـفـ إـلـاـنـجـلـيـيـ الـهـيـجـلـيـ (ـمـكـ تـاجـارتـ)ـ حـيـثـ كـانـ مـنـ ذـوـيـ الـاتـجـاهـ إـلـاـخـادـيـ.

وـالـتـنـاسـبـ وـاضـحـ بـيـنـ الـاتـجـاهـ الحـسـيـ وـإـنـكـارـ ماـوـرـاءـ الطـبـيـعـةـ أوـ الشـكـ فـيـ عـلـىـ الـأـقـلـ،ـ وـهـكـذـاـ كـانـ فـيـ الـوـاقـعـ فـإـنـ اـنـتـشـارـ الـفـلـسـفـةـ الحـسـيـةـ وـالـوضـعـيـةـ أـعـقـبـهـ رـوـاجـ الـاتـجـاهـاتـ المـادـيـةـ وـإـلـاـخـادـيـةـ،ـ وـقـدـ هـيـأـ الـأـرـضـيـةـ الـمـنـاسـبـةـ لـذـلـكـ انـدـعـامـ مـنـافـسـ قـويـيـ فـيـ مـعـسـكـرـ الـعـقـليـيـنـ.

وكما أشرنا إليه من قبل فإن أشهر المذاهب العقلية في القرن التاسع هي مثالية هيجل، وعلى الرغم مما كانت تتميز به من جاذبية ناشئة من نظامها المنسجم نسبياً ومن سعة أفقها وكثرة المواضيع التي تشملها فإنها كانت محرومة من منطق قوي واستدلال متقن، فلم يمتد بها الزمن حتى تعرضت للنقد والمعارضة حتى من قبل المتعلمين بها والمؤيدين لها.

ومن جملة ذلك ظهور اتجاهين متعارضين ولكنها مختلفان، وأحدهما نهض به «سون كيركجارد» القسيس الدافماركي الذي يعتبر المؤسس للمذهب الوجودي، والآخر قام به «كارل ماركس» الألماني المنحدر من عائلة يهودية والمؤسس للمادية الديالكتيكية.

### الوجودية:

إن الاتجاه الرومانسي الذي جاء لتصسيير و تبرير حرية الإنسان تمثل في النهاية بشكل نظام فلوفي جامع ظهر بصورة المثالية الهيجلية، واعتبر التاريخ هو التيار العظيم الأصيل الذي يسير على أساس الأصول الديالكتيكية في تكامل بسبها. ومن هنا فقد انحرف ذلك الاتجاه عن مسيرة الأصلي ، لأنّه في هذه الرؤية تفقد الإرادة الفردية دورها الأصيل ، ولهذا تعرض هذا الاتجاه إلى انتقادات متعددة.

فن الذين هاجموا بعنف منطق هيجل وفلسفته وتاريخه «كيركجارد» الذي كان يؤكد على المسؤولية الفردية للإنسان وعلى إرادته الحرة في صياغة ذاته، وكان يعتبر إنسانية الإنسان ناشئة من وعيه بالمسؤولية الفردية ولا سيما مسؤوليته إزاء الله، وقد أثر عنه قوله:

«إنّ القرب والارتباط بالله هو الذي يجعل ابن آدم إنساناً». ولقد دعم هذا

الاتجاه بفلسفة «الظواهر» (فونومنولوجى) التي وضع أساسها «إدموند هوسرل»، وانتهت وبالتالي إلى ظهور الوجودية التي ينتسب إليها مفكرون عديدون من قبيل «هايد جر» و«ياسبرس» في ألمانيا، و«مارسيل» و«جان بول سارتر» في فرنسا، وهم يتميزون برؤى مختلفة منها إلهية ومنها إلحادية.

### المادية الديالكتيكية:

بعد عصر النهضة الأوروبية شملت الفلسفه الأوربيين موجةً من الاضطراب الشديد، وشاع فيها الإلحاد والاتجاهات المادية، وفي القرن التاسع عشر اندفع بعض علماء الأحياء والأطباء من قبيل فوگت وبوخز وإرنست هيكل للتأكد على أصلية المادة ونفي ماوراء الطبيعة، ولكن أهم مذهب فلسفى للمادية هو المذهب الذى وضع أساسه كارل ماركس وإنجلز.

فكارل ماركس أخذ المنطق الديالكتيكي وأصلية التاريخ من هيجل، وأخذ المادية من فيورباخ، واعتبر العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي في تحولات المجتمع والتاريخ، وظنَّ أن تأثيره يتم حسب أصول الديالكتيك ولا سيما على أساس التضاد والتناقض، وعد العامل الاقتصادي هو البناء التحتي لجميع الشؤون الإنسانية، وصرَّح بأنَّ سائر الأمور الاجتماعية والثقافية تابعة له.

وقد قسم تاريخ الإنسان إلى مراحل معينة تبدأ بالمرحلة الاشتراكية البدائية، وتمرَّ حسب الترتيب بمراحل العبودية، والإقطاعية، والرأسمالية، فتصل إلى الاشتراكية وحكومة العمال، ثم تختتم بالشيوعية، وهي المرحلة التي يتم فيها إلغاء الملكية بصورة مطلقة، ولا يجد الناس فيها حاجةً للدولة ولا للحكومة.

### البراجماتية:

وفي خاتمة هذا الاستعراض السريع نلقي نظرة على المذهب الفلسفى الوحيد الذى وضع أساسه علماء أمريكيون فى مطلع القرن العشرين، وعلى رأسهم الفيلسوف وعالم النفس الشهير ويليام جيمز.

ويطلق على هذا المذهب اسم «براجماتيسم» (أصلة العمل)، ولا يعتبر هذا المذهب أية قضية حقيقة إلا إذا كانت لها فائدة عملية، وبعبارة أخرى: فإن الحقيقة عبارة عن ذلك المعنى الذي يصوغه الذهن ليصل بواسطته إلى نتائج عملية أكثر وأفضل. وهذا أمر لم يلحظ في أي مذهب آخر بهذه الصراحة، ولو أن جذور هذا القول يمكن استنباطها من أحاديث هيوم حيث اعتبر العقل خادماً لرغبات الإنسان، وقصر قيمة المعرفة على الناحية العملية. إن فلسفة أصلة العمل بالمعنى المذكور آنفاً قد طرحت لأول مرة بواسطة شارل بيرس الأمريكي، ثم أصبحت عنواناً لـ تجاه ويليام جيمز الفلسفى، ذلك الاتجاه الذى كسب أنصاراً في أمريكا وأوروبا.

فجيمز الذى كان يعتبر طريقته تجريبيةً خالصة يختلف مع سائر التجربيين في تعين حدود التجربة، ويعتبرها شاملة للتجربة النفسية والتجربة الدينية بالإضافة إلى التجربة الحسية والظاهرية، وهو يؤمن بأن العقائد الدينية ولا سيما الاعتقاد بقدرة الله ورحمته - نافعة في مجال السلامة النفسية. وقد ابتلي وهو في سن التاسعة والعشرين باضطراب روحى عنيف، ثم تماثل للشفاء عندما التفت إلى الله ورحمته وقدرته الواسعة على تغيير مصير الإنسان، ومن هنا فقد كان يؤكد كثيراً على الصلاة والدعاة، ولكنه لم يكن يعتبر الله كاملاً مطلقاً وغير متناه، وإنما كان يقول بأنه يتکامل أيضاً، لأنه كان يظن أن عدم

التكامل مساوٍ للسكون ودليل على النقص !  
 إنَّ جذورَ هذا الاتجاه المفرط المندفع في التكامل يمكن ملاحظتها في  
 أحاديث هيجل ، ومن جملتها في مقدمة «معرفة الظواهر الذهنية» ، وقد اندفع في  
 هذا الاتجاه أخيراً «برجسون» و«هوا يتهدى» أكثرَ من أي شخص آخر .  
 ويؤكد ويليام جيمز بصورة خاصة على إرادة الإنسان الحرة ودورها المهم في  
 صياغة ذاته ، وبهذا يتتفق من هذه الجهة مع أتباع المذهب الوجودي .

### مقارنة سريعة :

من خلال هذه النظرة السريعة إلى مسيرة التفكير الفلسفـي للإنسان تعرـفنا  
 على تاريخ الفلسفة بصورة إجمالية ، واتـضح لنا ما قطعته الفلسفة الغربية بعد  
 عصر النهضة من مرتـفات ومنخفضات وما مرـت به من طرق متعرـجة ، وما  
 تعيشه الآن من وضع متـنزل متناقض .

ومع أنه بين الحين والآخر يُـبدي بعض فلاسفـتهم ملاحظاتٍ ظريفـة  
 ويـفيضون في مسائل دقـيقـة ولا سيما في مجال المعرفـة ، وتنـدقـح في بعض العقول  
 والقلوب شـارات مضـيـة ، ولـكتـهم لم يستـطـعوا إبداع نظام فلسفـي محـكم  
 ومستـقرـ، ولم تستـطـع تلك النقـاط المضـيـة في تـفكـيرـهم أن تـرسـم للـعلمـاء خطـاً  
 مستـقيـماً رـاسـخـاً ، وإنـما كانت الاـضـطـرابـات والـغـيـوم - ولا تـزال - تخـيـم على الجوـ  
 الفلسفـي في الغـربـ .

وهـذا يـخالف تماماً الـوضـع السـائد في الفلـسـفة الإـسـلامـية ، وـذلك لأنـ  
 الفلـسـفة الإـسـلامـية قـطـعت دـائـماً مـسـيراً مـسـتقـيـماً وـمـتعـالـياً ، وـمع أنـ هـنـاك بعض  
 الـاتـجـاهـات التي كانت تمـيل أحيـاناً إـلـى هذه الجـهـة وأحيـاناً آخـرـ إـلـى تلك  
 الجـهـة ، ولكنـ الفلـسـفة الإـسـلامـية لم تـنـحرـف إـطـلاـقاً عن مـسـيرـها الأـصـليـ ،

وجميع الاتجاهات الفرعية فيها تشبه أغصان الشجرة التي تمتد لتظلل أقصى ما تستطيع من الأرض ، فهي دليل على نموها وازدهارها . وكلُّ أملنا أن يواصل العلماء المخلصون هذا المسير التكاملِي وينيروا بتلك الأضواء الشاقبة مناطق أخرى بقيمة مظلمةً لحد الآن ، ويستنقذوا الكثيرين من الحيرة والتخبط .

## خلاصة القول

- ١ - جاء بعد كانت عدًّ من الفلاسفة الألمانيين استلهموا ما في فلسفته من أصلالة العقل العملي واستمدوا من العرفان ليجروا مافيها من نقاط ضعف، فأسسوا مذهبًا فلسفياً خاصاً يطلق عليه اسم «المذهب الرومانسي».
- ٢ - لقد استفاد هيجل من سابقيه (من قبيل فيخته) ومن معاصريه (مثل شلينج) وبدراسة أفكارهم دراسة نقدية استطاع أن يخرج بفلسفة جامعة ومنسجمة نسبياً، تسمى بالثالية العينية.
- ٣ - وهو يرى أن ظواهر العالم أفكار للروح المطلق توجد وتنكمäl حسب قوانين منطق الديالكتيك. ومع أن أصول الديالكتيك منطقية وذهنية ولكنها مسيطرة على العالم العيني والخارجي ، وذلك لأنَّه حسب هذه الرؤية المثلية تُهدم الحاجز بين الذهن والعين ، وتعتبر جميع الظواهر العينية ظواهر ذهنية أيضاً للروح المطلق.
- ٤ - يقول «أوجست كُنت» إنَّ التفكير البشري مرَّ بثلاث مراحل: المرحلة الإلهية والدينية، المرحلة الفلسفية والميتافيزيقية، المرحلة العلمية والتحقيقية التي تشكّل المرحلة النهائية للتفكير البشري ، وهو يفكِّر في هذا المرحلة في كيفية وجود الظواهر (لا في عللها) وفي العلاقات التي تربط فيما بينها، تلك العلاقات

القابلة للإدراك الحسي والإثبات التجريبي، وهذا هو أقصى ما يستطيع الإنسان معرفته معرفةً واقعيةً. وكلّ شيء لا يقبل الإدراك الحسي بلا واسطة فإنه ليس علميًّا، بل هو إما أن يكون من الأساطير الدينية أو من الأفكار الفلسفية الميتافيزيقية.

٥ - لقد تعرضت فلسفة هيجل لانتقادات متنوعة بسبب ضعفها المنطقية وتزلزل أسسها العقلية، وقد واجهها خطآن مختلفان بصورة أوبآخر، وهما الوجودية والمادية الديالكتيكية.

٦ - الم垢 الأصلي للوجودية هو اختيار الإنسان في بناء ذاته وصياغة مصيره، وقد أُسس هذا الاتجاه بدعوى إلهية وعلى يد قسيس دانماركي يسمى كير كجارد وهو يؤكد على مسؤولية الإنسان في مقابل الله تعالى، ولكنه شيئاً فشيئاً سار نحو الاتجاه الإنساني وأصبح حياديًّا إزاء مسألة الدين، ونجد اليوم أشهر الفروع للوجودية هي وجودية سارت الملحدة.

٧ - أُسست المادية الديالكتيكية على يد كارل ماركس وإنجلز، وجوهرها يتضمن إنكار ماوراء الطبيعة والتأكيد على الحركة التكاملية لعالم المادة على أساس قوانين الديالكتيك ولا سيما قانون التضاد والتناقض.

٨ - إن البراجماتية هي المذهب الفلسفية الوحيدة الذي أشاد أسسه علماء أمريكيون، وهو يتم بالعمل والابتكار في مقابل التفكير والتعقل، وهو يرى الحقيقة تساوي الفكر الذي يمكن استخدامه في مجال العمل.

٩ - إن أشهر أئمة هذا المذهب هو العالم النفسي الشهير ويليام جيمز الذي كان يعتمد على التجارب الباطنية والدينية ويعده الصلاة والدعاء أفضل مؤمن للسلامة النفسية، والدواء الناجع لشفاء بعض الأمراض الروحية، وقد جرب تأثير ذلك في حياته الخاصة وفي بعض المرضى النفسيين الذين كانوا يتزددون

إليه. وهو يؤكد باستمرار على الإرادة الحرة للإنسان، ذلك الأمر الذي كان ولا يزال علماء النفس الحسيون والوضعيون ينكرونه.

١٠ - إذا لاحظنا تاريخ الفلسفة الغربية بأكمله وجدنا بعض الومضات المشرقة في بعض العقول والقلوب ولكنها تتبعثرها وبعد الفواصل بينها لم تستطع أن ترسم خطأً مستقيماً ثابتاً في التفكير الفلسفى الغربى ، وهذا على العكس من الفلسفة الإسلامية التي لم تنحرف إطلاقاً عن مسیرها الأصلي ، وكل ما حدث فيه من اختلافات في الاتجاهات الفرعية والثانوية فقد أضاف إليها نضجاً وزادها غنىً وثراً.

## الأسئلة

- ١ - ما هو الهدف الأساسي للفلاسفة الرومانسيين، وما هو أسلوبهم الخاص؟
- ٢ - وإلى أي شيء انتهى بهم المطاف؟
- ٣ - ما هو القانون العام المسيطر على العالم من وجهة نظر هيجل؟
- ٤ - اذكر المحور للتفكير الوضعي.
- ٥ - ماهي المراحل التي يقول بها أوجست كنْتُ للتفكير الإنساني، وبأي شيء تتفاوت تلك المراحل عنده؟
- ٦ - كيف وجد المذهب الوجودي، وما هو خلافه الأساسي مع الفلسفة الهيجلية؟
- ٧ - اشرح المادية الديالكتيكية، وبين موضع اختلافها الأساسي مع فلسفة هيجل.
- ٨ - ماهي المراحل التي يقول بها كارل ماركس للتاريخ؟
- ٩ - ماهي ميزة المذهب البراجماتي؟
- ١٠ - ما هو لون التجربة التي كان يعتمد عليها ويليام جيمز؟
- ١١ - بين أهم العقائد المنحرفة لديه.
- ١٢ - كيف تقييم الفلسفة الغربية بإزاء الفلسفة الإسلامية؟

## الدرس الرابع

### المعاني الاصطلاحية للعلم والفلسفة

- مقدمة.

- الاشتراك اللغظي.

وهو يشمل: - المعاني الاصطلاحية للعلم.

- المعاني الاصطلاحية للفلسفة.

- الفلسفة العلمية.

## مقدمة:

لقد أشرنا في الدرس الأول أن لفظ الفلسفة كان يُطلق في البداية ويقصد به أنه اسم عامٌ لجميع العلوم الحقيقة (غير الاعتبارية)، وأضفنا في الدرس الثاني أنّ نطاق الفلسفة قد اتسع في القرون الوسطى ليشمل بعض العلوم الاعتبارية كالآداب والمعاني والبيان، ولا حظنا في الدرس الثالث أنّ الوضعية تجعل المعرفة العلمية في مقابل المعرفة الفلسفية والميتافيزيقية، وهي لا ترى إلا العلوم التجريبية فقط صالحةً لوصفها بـ «العلمية».

وبحسب الاصطلاح الأول الذي شاع في العصر الإسلامي فإنّ للفلسفة أبعاداً متعددة، وكلّ قسم منها يُطلق عليه اسم خاصٌ به، ومن الطبيعي عندئذ أن لا يوجد تقابل بين الفلسفة والعلم. وأما الاصطلاح الثاني الذي شاع في أوروبا القرون الوسطى فإنه قد أُهمل بانتهاء تلك المرحلة التاريخية.

وأما حسب الاصطلاح الثالث الرائج اليوم في الغرب فإنّ الفلسفة والميتافيزيقا تقف في مقابل العلم. ولما كان هنا الاصطلاح شائعاً في الدول الشرقية أيضاً فلا بدّ لنا من تناول العلم والفلسفة والميتافيزيقا بالشرح والتوضيح ولا بد من بيان النسبة بينها، والإشارة ضمناً إلى أقسام العلوم وتبويبها أيضاً. وقبل الدخول في هذه المواضيع نلتفت الانتباه إلى ملاحظةٍ حول الاشتراك اللفظي للكلمات، واختلاف المعاني والاصطلاحات للفظ الواحد، وهو أمر ذو

أهمية فائقة، والغفلة عنه تؤدي إلى مغالطات واشتباهات كثيرة.

### الاشتراك اللغظي:

توجد في جميع اللغات (إلى الحد الذي انتهى إليه علمنا) كلمات تتمتع كلّ منها بمعانٍ لغوية وعرفية واصطلاحية متعددة، وهي تعرف باسم «المشتراك اللغظي».

مثل كلمة «العين» في اللغة العربية حيث تستعمل بمعنى العين الباصرة، والعين النابعة، والذهب.

ولوجود المشتركات اللغظية دور مهم في الآداب والشعر، ولكنها توجد مشكلات عديدة في العلوم ولا سيما في الفلسفة، وبالخصوص إذا التفتنا إلى أن المشتركات قد تكون متقاربة جدًا بحيث يصعب التمييز بينها، وكثير من المغالطات قد حدثت نتيجةً لاستعمال مثل هذه المشتركات اللغظية، حتى أن بعض المفكرين الكبار وأصحاب الرأي قد وقع في هذا الفخ وهذا التزم بعض كبار الفلاسفة من قبيل ابن سينا بالبدء بتوضيح المعاني المختلفة للكلمات وتفاوت الاصطلاحات قبل الدخول في البحوث الفلسفية الدقيقة، وذلك للحيلولة دون الوقوع في الخلط والاشتباه.

وللمثال نذكر نموذجًا من المشتركات اللغظية كانت له استعمالات مختلفة بحيث أدت إلى الاشتباه والخلط، وذلك هو لفظ «الجبر».

فالجبر في أصل اللغة هو بمعنى الجبران ورفع النقص، ثم استعمل بعد ذلك في تجир المكسور، ولعل المناسبة في الانتقال هو أن تجير المكسور لون من ألوان رفع النقص. ويحتمل أن يكون قد وضع ابتداءً لتجير الكسر ثم عمّمه ليشمل جبران أي نقص.

والاستعمال الثالث لهذه الكلمة هو الإجبار والضغط، ولعل المناسبة في الانتقال إلى هذا المعنى هو تعميم لازم تغيير الكسر، أي لما كان لازم هذا الأمر عادةً هو الضغط على العضو المكسور لتلائم العظام لذا فقد أطلق الجبر على كل ضغط يسلط شخص على آخر فيدفعه لأداء عمل من دون اختياره. ويحتمل أن يكون هذا اللفظ قد استعمل أولاً في مجال الضغط الفيزيائي، ثم استعمل في مورد الضغط النفسي، وبالتالي فقد اتسع هذا المفهوم أيضاً ليستعمل في أي مورد للإحساس بالضغط ولو أنه لم يكن من جهة شخص آخر. إلى هنا استعرضنا تطور مفهوم الجبر من الناحية اللغوية والعرفية، والآن نشير إلى المعاني الاصطلاحية لهذا اللفظ في العلوم والفلسفة أيضاً:

فن الاصطلاحات العلمية للجبر هو الاصطلاح الرياضي، وهو لون من الحساب الذي تستعمل فيه الحروف بدل الأعداد، ولعل المناسبة في هذا الاصطلاح هي أنه في الحاسبات الجبرية تُعبر الكيّات الموجبة والسلبية بواسطة بعضها، أو أن الكمية المجهولة في أحد طرفي المعادلة يمكن معرفتها بفضل الطرف الآخر، أو بالنقل لها إلى الطرف الآخر، وهذا لون من ألوان الجبران.

والاصطلاح الآخر لهذه الكلمة يتعلق بعلم النفس ويستعمل في مقابل الاختيار والإرادة الحرّة. ويقرب منه ما يستعمله علم الكلام في مسألة «الجبر والاختيار». وهذا اللفظ استعمالات مختلفة في الأخلاق والقانون والفقه، وتوضيحها جيئاً يحتاج إلى مجال أوسع. ومنذ الأزمان الغابرة اختلط مفهوم الجبر (في مقابل مفهوم الاختيار) بمفهوم الحتمية والضرورة والوجوب الفلسفية. وفي الواقع فقد استعمل خطأً بمعنى الحتمية والضرورة، كما نلاحظ ذلك في مقابلة «دترمینیسم» في اللغات الأجنبية، وبالتالي فقد تُوهم أنه في أي مورد تُقبل فيه الضرورة بين العلة والمعلول فإنه لا مجال للاختيار في ذلك المورد،

والعكس أيضاً صحيح، فنفي الضرورة والختمية يستلزم إثبات الاختيار.

وقد ظهرت آثار هذا الوهم في عدد من المسائل الفلسفية، ومن جملتها أن المتكلمين قد أنكروا الضرورة الحاكمة بين العلة والمعلول في مورد الفاعل المختار، ثم اتهموا الفلاسفة بأنهم لا يرون الله سبحانه مختاراً. ومن ناحية أخرى فالجبريون اعتبروا وجود مصير حتمي دليلاً على قوهم، وفي المقابل أنكر المعترض وجود المصير الحتمي لأنهم يقولون باختيار الإنسان. بينما لا يوجد في الواقع ارتباط بين الجبر وحقيقة المصير. وفي الحقيقة فإن هذه المشاجرات المنتدبة في أعماق الزمن قد حدثت نتيجةً للخلط بين مفهوم الجبر ومفهوم الضرورة.

ونفوذ مؤسف آخر وهو أن بعض علماء الفيزياء قد شَكّلُوا أو أنكروا الضرورة السائدة بين العلة والمعلول في مورد الظواهر الميكروفيزيائية، وفي المقابل حاول بعض العلماء المؤمنين بالله في الغرب أن يثبت وجود الإرادة الإلهية بواسطة نفي الضرورة في هذه الظواهر، متخيّلين أن نفي الضرورة وإنكار

أصل «دترمینیسم» في هذه الموارد يستلزم إثبات قوة مختارة تدبّر شؤونها !

والحاصل أن وجود المشتركات اللغوية ولا سيما في الموارد التي تكون فيها المعاني متشابهة ومتقاربة قد أدى إلى إشكالات في البحوث الفلسفية، وتتضاعف الصعوبات فيما لو استعمل لفظ بمعاني اصطلاحية متعددة وذلك في علم واحد، كما نلاحظ هذا في مورد استعمال الكلمة «العقل» في الفلسفة، واستعمال كلمتي «الذاتي» و«العرضي» في المنطق.

وهذا تتضح ضرورة بيان المعانى المشتركة وتعيين المعنى المقصود في كل مبحث.

### المعاني الاصطلاحية للعلم:

إن كلمة «العلم» هي من جملة الكلمات التي لها استعمالات متنوعة

وموقعه في الاشتباه فالمفهوم اللغوي لهذه الكلمة وما يعادلها في اللغات الأخرى واضح لا يحتاج إلى بيان، ولكن للعلم اصطلاحات مختلفة وأهم معانيه الاصطلاحية هي:

- ١ - الاعتقاد اليقيني المطابق للواقع، في مقابل الجهل البسيط والمركب، ولو كان ذلك في قضية واحدة.
- ٢ - مجموعة من القضايا التي أخذ بعض الاعتبار لون من التناوب بينها، ولو كانت قضايا شخصيةً و خاصةً. وهذا المعنى يطلق «العلم» على علم التاريخ (معرفة الحوادث التاريخية الخاصة) وعلم الجغرافيا (معرفة الحالات الخاصة للمناطق المختلفة للكرة الأرضية) وعلم الرجال واستعراض حياة الشخصيات.
- ٣ - مجموعة من القضايا العامة التي لوحظ فيها محور خاص، وكلّ واحدة منها قابلة للصدق والانطباق على موارد ومصاديق متعددة، ولو كانت قضايا اعتبارية قد اتفق عليها، وهذا المعنى يطلق «العلم» على العلوم غير الحقيقة والاعتبارية كاللغة وقواعد النحو، ولكن القضايا الشخصية والخاصة كالقضايا السابقة الذكر لا تُعد علمًاً بهذا الاصطلاح.
- ٤ - مجموعة القضايا العامة الحقيقة (غير الاعتبارية) التي لها محور خاص. ويشمل هذا الاصطلاح جميع العلوم النظرية والعملية، ومن جملتها الإلهيات وما بعد الطبيعة، ولكنه لا يشمل القضايا الشخصية والاعتبارية.
- ٥ - مجموعة القضايا الحقيقة التي يمكن إثباتها عن طريق التجربة الحسية. وهذا هو الاصطلاح الذي يستعمله الوضعيون، وعلى هذا الأساس لا يعتبرون العلوم والمعارف غير التجريبية من جملة العلوم.

إذا كان قصر كلمة «العلم» على العلوم التجريبية من قبيل التسمية وجعل الاصطلاح فإنه ل المجال فيه للمناقشة والخلاف لأنّه لامشاجة في

الاصطلاح، ولكن جعل هذا الاصطلاح من قبل الوضعيين مبنيًّا على أساس رؤيتهم الخاصة التي يتخيلون فيها أنَّ معرفة الإنسان اليقينية والواقعية محدودة بالأمور الحسية والتجريبية، وأنَّ كلَّ تفكير فيما وراء ذلك إنما هو لغو لا عائد فيه. ومع الأسف الشديد فإنَّ هذا الاصطلاح شائع اليوم على المستوى العالمي، وعلى أساسه يقف العلم في مقابل الفلسفة.

ونحن نوكِّل دراسة حدود المعرفة اليقينية وردة النظرية الوضعية وإثبات المعرفة الحقيقة لما وراء الحس والتجربة إلى فصل «نظرية المعرفة».

وننتقل هنا إلى بيان مفهوم الفلسفة والميتافيزيقا.

### المعاني الاصطلاحية للفلسفة:

لحد الآن تعرَّفنا على ثلاثة معانٍ اصطلاحية للفلسفة: الاصطلاح الأول لها يشمل جميع العلوم الحقيقة، والاصطلاح الثاني لها يشمل أيضًا بعض العلوم الاعتبارية، والاصطلاح الثالث لها خاصٌ بالمعارف غير التجريبية، وتستعمل بهذا المعنى في مقابل العلم (المعرفة التجريبية).

والفلسفة حسب هذا الاصطلاح تشمل المنطق، ونظرية المعرفة، ومعرفة الوجود (الميتافيزيقا)، ومعرفة الله، ومعرفة النظرية (غير التجريبية) للنفس، ومعرفة الجمال، والأخلاق والسياسة<sup>(١)</sup> وإن كانت هناك آراء مختلفة في هذا المجال.

(١) يرجع من أحبَّ التوسيع إلى كتاب الفلسفة العامة أو ما بعد الطبيعة، ترجمة يحيى مهدوي ص ٤٢ وخلاصة الفلسفة ترجمة فضل الله صمدي، الطبعة الثامنة ص ٥، وكتاب تاريخ فلسفة الغرب، ترجمة نجف دريانبندی ج ٤ ص ٦ وكتاب تاريخ الفلسفة، ترجمة عباس زرياب خوئي، الطبعة الثالثة ج ١ ص ٦ وكتاب الفلسفة أو البحث عن الحقيقة، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي ص ٢٠ وكتاب مسائل الفلسفة ونظرياتها، ترجمة بزرگمهر ص ٣٠.

وأحياناً تستعمل الفلسفة بمعنى الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، وعلى هذا نستطيع أن نعد هذا اصطلاحاً رابعاً.  
ولكلمة الفلسفة استعمالات اصطلاحية أخرى وهي تقترن غالباً بصفة أو مضاف إلىه مثل «الفلسفة العلمية» و«فلسفة العلوم».

### الفلسفة العلمية:

وهذا التعبير أيضاً يستعمل في موارد مختلفة:  
أ - في الفلسفة الوضعية لاوجست كُنت، بعد أن يهاجم التفكير الفلسفـي الميتافيزيقي وينكر القوانين العقلـية الشاملـة للعالـم فإنه يقسم العـلوم التـحقيقـية إلى ستة أقسام أساسـية، ولكلـ قسم منها قوانـينه الخاصة به بهذه الصـورة: الرياضـيات، علم الفـلك ، الفـيزياء ، الكـيمياء ، علم الأـحياء ، وعلم الـاجتمـاع . وقد ألف كتاباً أطلق عليه اسم «دروس في الفلسفة الوضعية» في ستة مجلـدات درـس فيه كلـيات العـلوم الستة باـسلوب وضعـي كما يزعمـ، وقد خـصـ علم الـاجتمـاع بـثلاثة مجلـدات منهـ، وهو يـصف فـلسـفـته بالـوضـعـية والـتحـقـقـية وإنـ كانـ أساسـها اـدعـاءـات جـزـمـية غيرـ تـحـقـقـية !

وعلى أيـ حال فإنـ مـحتـوى هـذا الكـتابـ الذي هوـ في الواقع مـشـروع لـدرـاسـة العـلوم ولاـسيـما العـلوم الـاجـتمـاعـيةـ يـطلق عليهـ اسمـ الفلـسـفة التـحـقـقـيةـ والـفلـسـفةـ الـعلمـيةـ.

ب - في مورد فـلـسـفةـ المـادـيـةـ الـديـالـكـتـيـكـيـةـ فإنـ المـارـكـسـيـنـ عـلـىـ العـكـسـ منـ الـوضـعـيـنـ يـوـكـدونـ عـلـىـ ضـرـورـةـ الـفـلـسـفةـ وـوـجـودـ قـوـانـينـ تـشـمـلـ العـالـمـ بـأـكـملـهـ، وـلـكـتـهـمـ يـعـتـقـدـونـ أـنـ هـذـهـ قـوـانـينـ حـاـصـلـةـ مـنـ تـعمـيمـ قـوـانـينـ العـلـومـ التـجـربـيـةـ وـلـيـسـ مـنـ طـرـيقـ التـفـكـيرـ الـعـقـليـ وـالـمـيـتاـفيـزيـقيـ، وـمـنـ هـنـاـ فـإـنـهـ يـسـمـونـ فـلـسـفةـ

المادية الديالكتيكية. الحاصلة حسب ادعائهم من نتائج العلوم التجريبية- بالفلسفة العلمية، وإن كان وصفها بالعلمية ليس أنساب من وصف الوضعية بها، وأساساً فإن الفلسفة العلمية (فيما إذا كان «العلمي» بمعنى «التجريبي») تعبير غير منسجم ومتضارب كالقول بأنه «أمرٌ ذاتي» وفي بحوثنا المقارنة تعرضنا لأقواله بالنقد والتحقيق. (١)

ج - والاصطلاح الآخر للفلسفة العلمية مرادف لـ «علم الأساليب» (ميثودولوجي). فمن الواضح أنَّ لكل علم -حسب نوع مسائله- أسلوباً خاصاً للدراسة وإثبات المواقع. فالآمور التاريخية مثلاً لا يمكن إثباتها في المختبر بوساطة التجربة وتركيب المواد والعناصر. كما أنَّ أي فيلسوف لا يستطيع بالتحليلات والاستنتاجات الذهنية والفلسفية أنْ يثبت هذا الموضوع وهو: «في أي عام هاجم نابليون روسيا؟ وهل حقق النصر في ذلك الهجوم أم كانت الهزيمة نصيبه؟» بل لا بد في هذه المسائل من دراسة الوثائق التاريخية والترجيح فيما بينها. وبشكل عام يمكننا تقسيم العلوم (بعناتها الشامل) -من حيث أسلوب الدراسة وطريقة التحقيق وإثبات النتائج- إلى ثلات فئات رئيسية: العلوم العقلية، العلوم التجريبية، العلوم النقلية والتاريخية.

دراسة ألوان العلوم وطبقاتها وتعيين الأساليب الكلية والجزئية لكل واحدة من تلك الفئات الثلاث قد أوجد علمًا يسمى بـ «علم الأساليب» (ميثودولوجي)، ويطلق عليه أحياناً اسم «الفلسفة العلمية» وأحياناً أخرى اسم «المنطق العملي».

(١) ليرجع من شاء إلى كتابنا «محاضرات في الأيديولوجية المقارنة»، المعاشرة الثالثة

## خلاصة القول

- ١ - تستعمل كلمتا العلم والفلسفة في أوربا خلال القرون الأخيرة في مقابل بعضهما، لذا رأينا من اللازم علينا توضيح بعض اصطلاحات العلم والفلسفة.
- ٢ - إن الاشتراك اللغظي وجود المعاني المختلفة للّفظ الواحد يؤدي عادةً إلى مشاكل ومحالطات في الدراسات العلمية ولا سيما في البحوث الفلسفية. ومن هنا كان من الواجب توضيح المعنى المقصود من المصطلحات المستعملة في ذلك البحث قبل الدخول في صميم الموضوع.
- ٣ - لكلمة «العلم» معانٍ اصطلاحية متنوعة أهمُها:
  - أ - الاعتقاد اليقيني.
  - ب - مجموعة القضايا المناسبة، أعمَّ من الجزئية والكلية.
  - ج - مجموعة القضايا العامة، أعمَّ من الحقيقة والاعتبارية.
  - د - مجموعة القضايا العامة الحقيقة.
  - ه - مجموعة القضايا التجريبية.
- ٤ - لكلمة «الفلسفة» أيضاً اصطلاحات متعددة أهمُها:
  - أ - جميع العلوم الحقيقة.

- ب - العلوم الحقيقة إضافةً إلى بعض العلوم الاعتبارية كالآداب والمعاني والبيان.
- ج - العلوم غير التجريبية كالمنطق والإلهيات وعلم الجمال وغيرها.
- د - خصوص ما بعد الطبيعة والإلهيات.
- ٥ - يستعمل تعبير «الفلسفة العلمية» في موارد مختلفة:
- أ - مشروع دراسه العلوم التحقيقية (الفلسفة الوضعية).
- ب - الفلسفة الماركسية (المادية الديالكتيكية).
- ج - علم الأسلوب (ميثودولوجي).

## الأسئلة

- ١ - ماهي المشكلة التي يسبّبها الاشتراك اللفظي في الدراسات العلمية والفلسفية؟ اذكر نموذجاً من المشتركات اللفظية مبيّناً موارد استعماله.
- ٢ - بين المعاني الاصطلاحية للعلم موضحاً أوجه التفاوت فيما بينها.
- ٣ - لماذا يعدّ الوضعيون المسائل الفلسفية والميتافيزيقية أموراً «غير علمية»؟
- ٤ - اشرح المعاني الاصطلاحية للفلسفة.
- ٥ - في أيّ مورد يستعمل تعبير «الفلسفة العلمية»؟ وما هو رأيك في هذه الاستعمالات؟

## الدرس الخامس

### الفلسفة والعلوم

- فلسفة العلوم.
- الميتافيزيقا.
- النسبة بين العلم والفلسفة والميتافيزيقا.
  - وهو يشمل:- تقسيم العلوم وتبويتها.
  - الملائكة في تبويب العلوم.
  - الكل والكلبي.
  - انشعابات العلوم.

## فلسفة العلوم:

ذكرنا في الدرس الماضي أنَّ كلمة «الفلسفة» تستعمل أحياناً بصورة «مضاد» فيقال «فلسفة الأخلاق» و«فلسفة الحقوق» و... .

وهنا نلقي بعض الضوء على هذا التعبير:

أحياناً تجري مثل هذه التعبيرات على ألسنة الذين يقتربون من اصطلاح «العلم» على «العلوم التجريبية» ويستعملون اصطلاح «الفلسفة» في مورد المعرفة والمعلومات الإنسانية التي لا يمكن إثباتها بوساطة التجربة الحسية. إنَّ مثل هؤلاء مكاناً أن يقولوا «علم معرفة الله» فإنَّهم سيقولون «فلسفة معرفة الله» أي أنَّ ذكر «مضاد إليه» للفلسفة يكون فقط بهدف بيان لون المواضيع المبحوث عنها والإشارة إلى موضوعها.

وكذا الذين لا يعتبرون المسائل العملية والقيمية «علمية» وينكرون أن يكون لها رصيد خارجيٌّ وواقعيٌّ، ويتخيلون أنها تابعة بشكل مطلق لرغبات الناس وميولهم، فإنَّ هؤلاء يدرجون مثل هذه المسائل في مجال الفلسفة، فبدل أن يقولوا «علم الأخلاق» فإنَّهم يقولون «فلسفة الأخلاق»، ومكان أن يعبروا بـ «علم السياسة» فإنَّهم يعبرون بـ «فلسفة السياسة».

ولكنه أحياناً يستعمل هذا التعبير بمعنى آخر وهو الإشارة إلى الأصول

والأسس، وحسب الاصطلاح فإنه يستعمل للإشارة إلى «مبادئ» علم آخر. والبعض يلحق مواضيع من قبيل نظرة تاريخية إلى ذلك العلم وبيان مؤسسه والهدف منه وأسلوب التحقيق فيه وكيفية تطوره، وهذا يشبه تلك المواضيع الثانية التي كانت تذكر في مقدمة الكتاب باسم «الرؤوس الثمانية».

ولا يختص هذا الاصطلاح بالوضعين وأمثالهم، وإنما يستعمله حتى الذين يعانون المعرف الفلسفية والقيمية جزءاً من «العلم» ويعتبرون أسلوب التحقيق فيها «علمياً»، وأحياناً لكي لا يختلط هذا الاصطلاح بالاصطلاح السابق فإنهم يضيفون كلمة «العلم» بشكل «مضاف إليه» فيقولون مثلاً: «فلسفة علم التاريخ» في مقابل «فلسفة التاريخ» أو «فلسفة علم الأخلاق» في مقابل «فلسفة الأخلاق» حسب الاصطلاح السابق.

### الميتافيزيقا:

من الكلمات التي تستعمل في مقابل «العلمي» كلمة «الميتافيزيقي»، وهذا نجد لزاماً علينا أن نقوم بتوضيح هذه الكلمة أيضاً: إنَّ هذا اللفظ مأخوذ في الأساس من أصل يوناني هو «مَتاتَافُوسِيْكا»، وبعد حذف حرف الإضافة (تا) وتبدل الفوسيكا إلى «فيزيقاً» أصبحت «الميتافيزيقاً»، وقد تُرجمت إلى «ما بعد الطبيعة» في اللغة العربية.

وحسب ما ينقله مؤرخو الفلسفة فإنَّ هذا اللفظ في البدء قد جُعل اسمأ لأحد كتب أرسطو، وهو من حيث الترتيب يأتي بعد كتاب الطبيعة، ويدور البحث فيه عن الأمور العامة للوجود وهي مجموعة مواضيع يطلق عليها في العصر الإسلامي اسم «الأمور العامة»، ويرى بعض الفلاسفة المسلمين أنَّ اسم «ما قبل الطبيعة» أيضاً مناسب لها.

والظاهر أنّ هذا القسم غير قسم «ثيولوجي» أو «أثولوجي» بمعنى معرفة الله، ولكنّه في كتب الفلاسفة الإسلامية قد أُدغم هذان القسمان في بعضهما وأطلق عليهما اسم «الإلهيات بالمعنى الأعمّ»، كما أنّ قسم معرفة الله قد خُصّص له اسم «الإلهيات بالمعنى الأخصّ».

وظنّ البعض أنّ كلمة «الميتافيزيقا» تعادل «ترانسفيزيك» وهي بمعنى ماوراء الطبيعة، وتسمية هذا القسم من الفلسفة القدّيمّة هي من باب تسمية الكلّ باسم الجزء، إذ يجري البحث في الإلهيات بالمعنى الأعمّ أيضاً عن الله وال مجرّدات (ماوراء الطبيعة). ولكنّه ييدولنا أنّ الوجه الأوّل هو الصحيح.

وعلى أيّ حال فالميتافيزيقا اسم لمجموعة من المسائل العقلية النظرية التي تشكّل جانباً من الفلسفة (بالاصطلاح العام)، فالاليوم قد خُصّت الفلسفة بهذه الأمور فحسبُ، فهذا اصطلاح جديد يجعل الفلسفة متساوية للميتافيزيقا. والسبب في أنّ الوضعيتين قد تصوّروا مثل هذه المواجهات «غير علمية» هو أنّها غير قابلة للإثبات بوساطة التجربة الحسّية، كما أنّ «كانت» قبل ذلك لم يعتبر العقل النظري كافياً لاثبات هذه المسائل، وكان يسمّيها بـ«الديالكتيكية» أو جدلية الطرفين.

### النسبة بين العلم والفلسفة والميتافيزيقا:

بالالتفات إلى المعاني المختلفة التي ذُكرت للعلم والفلسفة فإنه يتضح لنا أنّ النسبة بين العلم والفلسفة والميتافيزيقا تتفاوت حسب الاصطلاحات المختلفة. فالعلم إذا استعمل بمعنى مطلق المعرفة أو مطلق القضايا المتّسّبة فإنه يصبح أعمّ من الفلسفة، لأنّه يشمل حينئذ القضايا الشخصية والعلوم

الاعتبارية أيضاً.

وإذا استعمل بمعنى القضايا العامة الحقيقة فإنّه يغدو مساواً للفلسفة (بالاصطلاح القديم).

وأما إذا استعمل بمعنى مجموعة القضايا التجريبية فإنّه يكون أخصّ من الفلسفة بالمعنى القديم ومبيناً للفلسفة بالمعنى الحديث (أي مجموعة القضايا غير التجريبية).

كما أن الميتافيزيقا جزء من الفلسفة بالاصطلاح القديم، ومساوية لها طبق الاصطلاحات الجديدة للفلسفة.

ويينبغي أن لايفوتنا أنّ جعل العلم في مقابل الفلسفة بالاصطلاح الحديث وإن كان -حسب ظن الوضعيين وأمثالهم- بمعنى الحظ من قيمة المسائل الفلسفية وإنكار منزلة العقل والإدراكات العقلية، ولكن الحقيقة غير ذلك. وسوف يتضح بعون الله في فصل المعرفة أنّ قيمة الإدراكات العقلية ليست أقل من قيمة المعلومات الحسية التجريبية، ولا نكتفي بهذا وإنما نقول: إنّ قيمة الإدراكات العقلية أرفع براتب عديدة من قيمة المعلومات الحسية التجريبية، حتى أنّ المعارف التجريبية لا تكتسب قيمتها إلا من خلال قيمة الإدراكات العقلية والقضايا الفلسفية.

وببناء على هذا يصبح قصر كلمة العلم على المعلومات التجريبية، وحصر الكلمة الفلسفية بالإدراكات غير التجريبية أمراً يمكن قبوله بعنوان أنه اصطلاح، ولكن لا يصح أن يُساء استغلال هذين الاصطلاحين فتصور المسائل الفلسفية والميتافيزيقية على أنها أمور ظنية وتخيلية. كما أنّ طابع «العلمية» لا يُكسب أيّ اتجاه فلوفي ميزة أو مزية، وإنما هو ترقيع مشوه يصلح علامه على جهل جاعليه أو على قصدتهم تضليل العامة.

وأقما ادعاؤهم بأنّ أسس فلسفة ما - كالعادة الديالكتيكية - حاصلة من القوانين التجريبية فهو أدباء غير صحيح، لأنّ قوانين أي علم ليست قابلة للتعيم بحيث تشمل علمًا آخر فكيف يمكن تعيمها إلى كلّ الوجود، فقوانين علم النفس أو علم الأحياء مثلاً لا يمكن تعيمها لتشمل الفيزياء أو الكيمياء أو الرياضيات، والعكس أيضًا صحيح، إذن قوانين هذه العلوم لا تمتّد إلى ما هو خارج عن نطاقها.

### تقسيم العلوم وتبويتها:

ونواجه هنا هذا السؤال:

ما هو الدافع لفصل العلوم عن بعضها؟

والجواب أنّ المسائل التي يمكن معرفتها تشكّل مجالاً واسع النطاق، وفي هذا المجال ترتبط بعض المسائل بعضها ارتباطاً وثيقاً، وتكون بعض المسائل بعيدة وغريبة عن المسائل الأخرى بحيث لا يوجد بينها ارتباط وثيق.

ومن ناحية أخرى فإنّ تعلُّم بعض المعلومات متوقف على تعلم البعض الآخر، وعلى الأقل فإنّ معرفة قسم منها تُعين على فهم القسم الآخر، بينما لا توجد مثل هذه العلاقة بين الفئات الأخرى من المعرف.

وبالالتفات إلى أنه ليس من الميسور لكلّ باحث أن يستوعب جميع المعلومات، وإذا فرضنا كونه ميسوراً، فإنه لا يتوفّر مثل هذا الدافع للجميع، كما أنّ أذواق الأفراد متنوعة واستعداداتهم مختلفة بالنسبة لاستيعاب ألوان المسائل، وإذا أضفنا إلى هذا أنّ بعض المعرف مرتبط بالبعض الآخر وتعلم أحدها متوقف على الآخر عرفنا السرّ في اهتمام المعلّمين منذ الأزمان الغابرة بتبويب المسائل المتراطة والمتناسبة من جهة لتميز العلوم الخاصة، ومن جهة أخرى

يرتبون العلوم في طبقات مختلفة ويبينون حاجة أي علم للعلوم الأخرى، وبالتالي يوضحون تقدُّم أحدها على غيره لكي يتم لهم: أولاً: أن يعلم الأشخاص الذين يرغبون في استيعاب ألوان مختلفة من العلوم من أيها يكون البدء ليسهل عليهم تعلم العلوم الأخرى.

ثانياً: أن يجد الذين يتمتعون بذوق خاص واستعداد محدد أو بدافع معين ضالّتهم من بين المسائل المتراكمة، وأن يتعرّفوا على الطريق الذي يؤدي بهم إلى هدفهم.

ومن هنا فقد قسمت العلوم إلى أقسام متعددة وجعل كلّ قسم منها في مرتبة معينة وطبيعة خاصة.

ومن جملة تقسيمات العلوم تقسيمها بشكل عام إلى العلوم النظرية والعلوم العملية، وتقسيم العلوم النظرية إلى الطبيعيات والرياضيات والإلهيات، وتقسيم العلوم العملية إلى الأخلاق وتدبير المنازل والسياسة، مما مرّت الإشارة إليه في الدروس الماضية.

### الملاك في تبويب العلوم:

بعد أن اتضحت لنا ضرورة تبويب العلوم يُطرح أمامنا سؤال آخر:

ما هو المعيار والملاك في تبويب العلوم وتقسيمها؟

الجواب: يمكننا تبويب العلوم حسب معايير مختلفة، أهمُّها:

- ١ - على أساس أسلوب الدراسة والتحقيق. فقدمرت الإشارة إلى أنَّ جميع المسائل لا يمكن دراستها بأسلوب واحد، ولفتنا الانتباه أيضاً إلى أنَّ العلوم بآجمعها يمكن تقسيمها - بالنظر إلى الأساليب العامة في دراستها - إلى ثلات فئات:

- أ - العلوم العقلية التي لا يمكن دراستها إلا بالبراهين العقلية والاستنتاجات الذهنية فقط، كالمنطق والفلسفة الإلهية.
- ب - العلوم التجريبية التي لا يتم إثباتها إلا بالأدلة التجريبية، كالفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء.
- ج - العلوم النقلية التي لا تعالج إلا على أساس الوثائق المنقولة والتاريخية، مثل التاريخ وعلم الرجال وعلم الفقه.
- ٢ - على أساس الهدف والغاية. فهناك معيار آخر نستطيع تبويب العلوم على أساسه، وهو القائدة والنتيجة المترتبة عليها والهدف والغاية التي تؤخذ بعين الاعتبار لدى تعلمها، كالأهداف المادية والمعنوية، والأهداف الفردية والاجتماعية.
- فمن البديهي أن الذي يرغب في معرفة السبيل إلى تكامله المعنوي يحتاج إلى أمور لا يحتاج إليها الراغب في جمع الثروة عن طريق الزراعة أو الصناعة، كما أن للقائد الاجتماعي حاجةً ماسةً إلى معرفة معلومات أخرى. إذن يمكن تبويب العلوم حسب هذه الأهداف المختلفة.
- ٣ - على أساس الموضوع. فالمقياس الثالث الذي يمكن جعله معياراً لتمثيل العلوم هو موضوعاتها. أي بالالتفات إلى أن لكل مسألة موضوعاً، ومجموعه من الموضوعات تدرج تحت عنوان جامع، فيجعل هذا العنوان الجامع محوراً وتجمع كل المسائل المتعلقة به تحت ظل علم واحد، كالعدد فإنه موضوع علم الحساب، والمقدار (الكمية المتصلة) فإنه موضوع علم الهندسة، وجسم الإنسان فإنه موضوع علم الطبيعة.

إنَّ تقسيم العلوم على أساس الموضوع أفضل من تقسيمها على أساس المعايير الأخرى، لأنَّه يؤمن الهدف والدافع لفصل العلوم عن بعضها، كما أنه

براعة الموضوع نحافظ بشكل أفضل على ارتباط المسائل وانسجامها الداخلي وترتيبها، ومن هنا فقد التزم به الفلاسفة والعلماء الكبار منذ أقدم الأزمان. ولكته في التقسيمات الفرعية يمكن أن تؤخذ معاييرًا أخرى بنظر الاعتبار، فثلاً نستطيع تنظيم علم باسم «معرفة الله» بحيث يكون محور مسائله هو الله سبحانه وتعالى، ثم يتشعب إلى فروع مختلفة هي الجانب الفلسفى، والجانب العرفانى، والجانب الدينى، وكل واحد منها يدرس المسائل المطروحة فيه بأسلوب معين، وفي الواقع فإن هذا التقسيم الجزئي جار على أساس أسلوب الدراسة. وكذا الرياضيات فإنها يمكن أن تتشعب إلى فروع مختلفة، كل فرع منها يتعين على أساس هدف خاص به، مثل رياضيات الفيزياء، ورياضيات الاقتصاد، وهذا الشكل يتحقق التلتفيق بين المقاييس المختلفة.

### الكل والكلى:

إن العنوان الجامع بين موضوعات المسائل - ذاك الذي يؤخذ بعين الاعتبار ليتكون على أساسه علم بمعنى مجموعة من المسائل المتراقبة - تارة يكون عنواناً كلياً وله أفراد ومصادر عديدة، وأحياناً يكون كلاً وله أجزاء متعددة. مثال النوع الأول هو عنوان العدد أو المقدار، فإن لكل منها أنواعاً وأصنافاً مختلفة، وكل واحد منها يشكل موضوعاً لمسألة معينة. ومثال النوع الثاني جسم الإنسان الذي يتميز بأجهزة وأعضاء وأجزاء كثيرة، وكل واحد منها يشكل موضوع قسم من أقسام علم الطب.

والاختلاف الأساسي بين هذين النوعين يتمثل في الموضوع، في النوع الأول يصدق عنوان موضوع العلم على كل واحد من موضوعات المسائل التي هي أفراده وجزئياته، بخلاف النوع الثاني، فإن عنوان الموضوع لا يصدق على

كلّ واحد من موضوعات المسائل وإنّما هو يُحمل على مجموع الأجزاء.

### انشعابات العلوم:

مما ذكرناه سابقاً يتضح لنا أنّ تقسيم العلوم وتبويتها كان من أجل سهولة التعليم والتأمين الأفضل لأهداف التربية والتعليم. ففي البدء عندما كانت معلومات الإنسان محدودة كان من الممكن تقسيمها إلى فئات معدودة، فيعتبر مثلاً علم الحيوان على واحداً، وحتى أنه يمكن أن تدرج فيه المسائل المتعلقة بالإنسان أيضاً. ولكنه لما كان نطاق المسائل يتسع تدريجياً ولا سيما بعد صناعة الأجهزة العلمية المختلفة لدراسة المسائل التجريبية فإنّ العلوم التجريبية قد قسمت أكثر من غيرها فانشعب كلّ علم إلى علوم أكثر جزئية، ولا تزال هذه الظاهرة مستمرة بشكل أكثر حدةً مما سبق.

وبشكل عام فإنّ انشعب العلوم يتمّ بعدة صور:

١ - الصورة الأولى أن نأخذ بعين الاعتبار أجزاء أصغر من الموضوع الذي يشكل الكلّ، وكلّ جزء يُجعل موضوعاً لقسم جديد من العلم مثل علم الفيروس أو علم الجينات (وحدات الوراثة). ومن الواضح أنّ هذا اللون من الانشعب مختص بالعلوم التي تكون فيها العلاقة بين موضوع العلم وموضوعات المسائل هي من قبيل علاقة الكلّ والجزء.

٢ - الصورة الثانية هي أن تؤخذ بعين الاعتبار أنواع أكثر جزئية وأصناف أكثر محدوديةً من العنوان الكلّي، مثل علم الحشرات وعلم الميكروبات. وتحصل هذا الانشعب في العلوم التي تكون فيها العلاقة بين موضوع العلم وموضوعات المسائل هي من قبيل علاقة الكلّي والجزئي، لاعلاقة الكلّ والجزء.

٣ - الصورة الثالثة هي أن تؤخذ بعين الاعتبار أساليب مختلفة للدراسة بعنوان كونها معياراً ثانوياً، ومع المحافظة على وحدة الموضوع توجد فروع جديدة، ولا يجري هذا إلا في المورد الذي تكون فيه مسائل العلم قابلة للبحث والدراسة بأساليب متنوعة مثل معرفة الله الفلسفية، ومعرفة الله العرفانية، ومعرفة الله الدينية.

٤ - الصورة الرابعة هي أن تؤخذ بعين الاعتبار أهداف متعددة بعنوان كونها معياراً فرعياً، ثم تعتبر المسائل المناسبة مع كل هدف فرعاً خاصاً من ذلك العلم، كما سبق لنا ذكر ذلك في مورد الرياضيات.

## خلاصة القول

- ١ - تستعمل الفلسفة بشكل مضاد أحياناً في مورد المعلومات غير التجريبية، وتكون إضافتها لتوضيح لون المسائل المبحوث عنها فحسب، مثل «فلسفة معرفة الله»، كما أن إضافة العلم في مجال المعلومات التجريبية تؤدي هذا الدور أيضاً مثل «علم الأحياء».
- ٢ - وتضاف كلمة الفلسفة أحياناً إلى علم خاص، والمقصود من ذلك هو تبيان أصول ذلك العلم وأسسه، والبعض يضيف إليها لحنة تاريخية عنه وشرحأً لهدفه وأسلوب الدراسة فيه وتطوره وأشياء أخرى هي من هذا القبيل.
- ٣ - الميتافيزيقا اسم لمجموعة من المسائل العقلية التي لا يمكن إثباتها بالأسلوب التجريبي.
- ٤ - تختلف النسبة بين العلم والفلسفة والميتافيزيقا بحسب المعاني المختلفة لهذه الكلمات الثلاث، فحسب بعض الاصطلاحات يكون العلم أعمّ من الفلسفة، والفلسفة أعمّ من الميتافيزيقا.
- ٥ - إنَّ الهدف من تقسيم العلوم وتبويتها هو أن يتمكّن كلَّ باحث من تعلم المسائل التي يرغب فيها، فتتم الدراسة العلمية بصورة أسهل وأكثر فائدةً.
- ٦ - إنَّ عملية فصل العلوم عن بعضها تتم حسب معايير مختلفة، منها معيار

الأسلوب أو المدف أو الموضوع، والتقييمات المتداولة قد تمت عادةً على أساس اختلاف الموضوعات.

٧- أحياناً تكون النسبة بين موضوع العلم ومواضيعات المسائل هي من قبيل النسبة بين الكل والجزء، وأحياناً أخرى من قبيل النسبة بين الكلي والجزئي.

٨- إنَّ انشعارات العلوم تحصل أحياناً بتصغير الموضوع، وأحياناً بتحديد مجاله، وأحياناً أخرى على أساس اختلاف الأساليب، وأحياناً حسب اختلاف الأهداف.

## الأسئلة

- ١ - ما هو المقصود من فلسفة العلوم؟
- ٢ - اشرح مفهوم الميتافيزيقا، وبيّن هل إنَّ المقصود منه لون من ألوان المعرفة والعلم أم نوع من أنواع الموجودات الخارجية.
- ٣ - ماهي النسبة بين العلم والفلسفة والميتافيزيقا؟ وبأيِّ معنى يمكننا اعتبار الفلسفة والميتافيزيقا غير علمية؟
- ٤ - ما هو الدافع لفصل العلوم عن بعضها؟
- ٥ - ما هو الملاك في تمييز العلوم؟
- ٦ - ماهي العلاقة بين موضوعات العلوم وموضوعات المسائل المرتبطة بها؟
- ٧ - هل من الممكن أن يكون موضوع علم ما أعمَّ من موضوع علم آخر؟
- ٨ - كم هو عدد الصور لانشغال العلوم؟ وكلَّ واحدة منها في أيِّ لون من ألوان العلوم هي جارية؟

## الدرس السادس

### ما هي الفلسفة؟

- علاقـة المـوضـوع بـالـمسـائـل .
- مـبـادـئ الـعـلـوم وـعـلـاقـتها بـالـمـوضـوعـات وـالـمسـائـل .  
وـهـيـشـمل :-
- مـوـضـوع الـفـلـسـفـة وـمـسـائـلـها .
- تـعـرـيف الـفـلـسـفـة .

## علاقة الموضوع بالمسائل:

إلى هنا تعرفنا على اصطلاحات الفلسفة المختلفة، وقد آن الأوان لكي نوضح موضوع البحث في هذا الكتاب، فما هو مقصودنا من الفلسفة، وما هي المسائل التي يبحث عنها في هذا الكتاب؟  
ولكته قبل أن نقوم بتعريف الفلسفة وتعريف محمل لمسائلها يحسن بنا أن نلقي بعض الضوء على «موضوع» العلم و«مسائله» و«مبادئه» وعلاقة هذه بعضها.

وقد قلنا في الدروس الماضية إنَّ كلمة «العلم» حسب أربعة اصطلاحات من مجموع خمسة تُطلق على مجموعة من القضايا التي لوحظ بينها تناسب خاصٌّ.  
وأتصحّض ضمناً أنَّ ألوان التناسب المختلفة هي التي تفصل العلوم عن بعضها وتجعلها متمايزة.

وعُلم أيضاً أنَّ أفضل أنواع التناسب الذي يُلاحظ بين المسائل المختلفة ويصبح ملاكاً لتميز العلوم هو التناسب بين موضوعاتها، أي إنَّ المسائل التي تشكّل موضوعاتها أجزاءٌ كلٌّ واحد أو أفرادٌ كلّيٌّ واحد تعتبر علماً واحداً.  
إذن مسائل أي علم هي عبارة عن تلك القضايا التي تدخل موضوعاتها تحت عنوان جامع (سواء كان كلاً أم كلّياً)، وموضوع العلم هو عبارة عن

ذلك العنوان الجامع الذي يشمل موضوعات المسائل. ومن المناسب أن نلتفت الانتباه هنا إلى أنه من الممكن أن يغدو عنوان واحد موضوعاً لعلمين أو أكثر، ويصبح اختلافهما أو اختلافها بحسب الغايات أو أساليب التحقيق.

ولainي بغي أن نغفل أيضاً عن ملاحظة أخرى وهي أنه أحياناً قد يؤخذ عنوان موضوعاً لأنحد العلوم بشكل مطلق، ولكنه في الحقيقة ليس هو موضوع ذلك العلم بهذا الشكل وإنما له قيد خاص. واختلاف القيد التي تلحق الموضوع يؤدي إلى إيجاد عدة علوم وإلى اختلافها. فثلاً تكون «المادة» من حيث التركيبات الداخلية والخواص المتعلقة بتركيب العناصر وتحليلها موضوعاً لعلم الكيمياء، وهي بنفسها مع حاظ التغيرات الظاهرة والخواص المترتبة عليها موضوعاً لعلم الفيزياء. أو إن «الكلمة» من جهة التغيرات الحاصلة في صياغتها تصبح موضوع علم الصرف، وهي بذاتها من حيث التغيرات الطارئة على آخرها تعتبر موضوع علم النحو.

إذن لا بد من اللجوء إلى الدقة في العنوان الجامع فهو بشكل مطلق موضوع ذلك العلم المعين أم مع قيد وحيثية خاصة.

وكثيراً ما يكون عنوان جامع موضوعاً بشكل مطلق لعلم عام ثم يتحول بإضافة قيد إلى موضوعات لعلوم خاصة.

فثلاً في التقسيم المعروف للفلسفة (بالاصطلاح القديم) يعتبر الجسم موضوع جميع العلوم الطبيعية، وبإضافة قيد إلى يصبح موضوع علم المعادن أو علم النبات أو علم الحيوان وغيرها. وقد أشرنا في كيفية انشعاب العلوم إلى أن بعض الانشعابات تحصل بوساطة تحديد دائرة الموضوع وذلك بإضافة قيد إلى عنوان الموضوع الرئيسي.

ومن جملة القيود التي يمكن إضافتها إلى عنوان الموضوع هو «قيد الإطلاق»، ومعناه أنه في ذلك العلم يجري البحث عن أحكام ثابتة لذات الموضوع بشكل مطلق ومن دون أن تؤخذ بعين الاعتبار تشخصاته، وبالتالي فإنه يصبح شاملاً لجميع أفراد الموضوع. مثلاً إذا كانت هناك أحكام وخصوصيات ثابتة لمطلق الأجسام سواء أكان جسمًا معدنياً أم آلياً، وسواء أكان نباتاً أم حيواناً أم إنساناً، ففي هذه الصورة يمكن جعل «الجسم المطلق» هو الموضوع لها، ويمكن تشخيص هذه المسائل بعنوان كونها علمًا خاصاً. كما أنَّ الحكماء قد قصرו القسم الأول من الطبيعتيات على هذه الأحكام وميزوها باسم «السمع الطبيعي» أو «سمع الكيان»، ثم خصصوا لكل فئة من الأجسام علمًا معيناً مثل علم الفلك ، علم المعادن، علم النبات، علم الحيوان.

ويمكن التصرف بهذا الشكل في مورد الانشعابات الجزئية للعلوم، فثلاً يُخصص للمسائل المتعلقة بجميع الحيوانات علم معين موضوعه «الحيوان المطلق» أو «الحيوان بما هو حيوان»، ثم تدرس الأحكام المختصة بكل نوع من الحيوانات في علوم خاصة أخرى.

وعلى هذا الترتيب يغدو «مطلق الجسم» موضوعاً للقسم الطبيعي من الفلسفة القديمة، و «الجسم المطلق» موضوعاً للقسم الأول من الطبيعتيات (السمع الطبيعي)، وكل واحد من الأجسام الخاصة كالجسم الفلكي والجسم المعدني والجسم الحي يصبح موضوعاً لعلم الفلك وعلم المعادن وعلم الأحياء حسب الترتيب.

و بهذه الصورة يكون «مطلق الجسم الحي» موضوع علم الأحياء العام، و «الجسم الحي المطلق» موضوع العلم الباحث عن أحكام جميع الموجودات الحية، وأنواع الموجودات الحية تشكل موضوعات لعلوم الأحياء الجزئية.

ويطرح هنا سؤال وهو:

إذا كانت هناك أحكام مشتركة بين عدة أنواع من الموضوع العام ولكنها ليست شاملة لجميع الأنواع، في أي علم تدرس مثل هذه الأحكام؟  
مثلاً إذا كانت هناك أمور مشتركة بين عدد من أنواع الموجودات الحية فإنه لا يمكن جعلها من أعراض «الجسم الحي المطلق»، لأنها ليست شاملة لجميع الموجودات الحية، ومن ناحية أخرى فإن تناولها بالدراسة في كل واحد من العلوم المعينة يؤدي إلى التكرار، في هذه الصورة أين يمكن طرحها دراستها؟

**الجواب:** تدرس هذه المسائل عادة في علم يكون موضوعه مطلقاً، وهم يعرفون الأحكام (الأعراض الذاتية) الثابتة للموضوع المطلق بهذا الصورة: وهي الأحكام الثابتة لذات الموضوع قبل أن يُقيّد بقيود العلوم الجزئية.

وفي الواقع فإنهم يرجحون المساحة في التعريف على تكرار المسائل. كما أن بعض الفلاسفة يقولون بالنسبة للفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة هي العلم الباحث عن الأحكام والأعراض الثابتة للموجود المطلق (أو الموجود بما هو موجود) قبل أن يُقيّد بقييد «الطبيعي» أو «الرياضي».

### مبادئ العلوم وعلاقتها بالموضوعات والمسائل:

علمنا أنه في كل علم يجري البحث عن مجموعة من القضايا المناسبة والمترابطة، وفي الحقيقة فإن الهدف القريب والدافع لتعلم وتعلم ذلك العلم هو حل تلك القضايا والمسائل، أي إثبات محمولاتها لموضوعاتها. إذن من المفروض في كل علم أن له موضوعاً ويمكننا أن نثبت محمولات لأجزائه أو أفراده.  
وبناءً على هذا فقبل الدخول في صميم الدراسة في كل علم وطرح مسائله

- ومحاولة إيجاد الحل لها لابد لنا من الظفر بجموعة من المعلومات القبلية، مثل:
- ١ - معرفة ماهية الموضوع ومفهومه.
  - ٢ - معرفة وجود الموضوع.
  - ٣ - معرفة الأسس التي يتم بفضلها إثبات مسائل ذلك العلم.

فأحياناً تكون هذه المعلومات بدائية ومستغنية عن التوضيح والاكتساب، وعندها لا يوجد لدينا مشكلة، ولكن أحياناً أخرى لا تكون بدائية وإنما هي بحاجة إلى إثبات وتبيين. مثلاً قد يكون وجود موضوع ما (مثل روح الإنسان) مورداً للشك والتردد فيحتمل أن يكون شيئاً متوقعاً وغير حقيقي، وفي هذه الصورة لابد من إثبات وجوده الواقعي. وكذا الأسس التي يُبنى عليها حل مسائل علم ما قد ينالها الشك، وحيث لا بد من إثباتها قبل كل شيء، وإلا فإن النتائج التي تتفرع عليها تكون فاقدة للحقيقة ومحرومة من القيمة العلمية.

ومثل هذه الأمور تسمى بـ «مبادئ العلوم» ويقسمونها إلى المبادئ التصورية والتصديقية.

فالمبادئ التصورية هي تعاريف الأشياء المبحوث عنها وبيان ماهيتها، وتطرح عادةً بصورة مقدمة في نفس ذلك العلم، ولكن المبادئ التصديقية للعلوم تكون مختلفة، وفي أغلب الأحيان يتم البحث عنها في علوم أخرى. وكما أشرنا من قبل فإن فلسفة أي علم هي في الواقع علم آخر يتضمن بيان وإثبات أسس ذلك العلم ومبادئه. وبالتالي فإن أهم مبادي العلوم يتم البحث عنها في الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا.

ونستطيع أن نذكر من جملتها «أصل العلية» الذي يستخدمه العلماء في جميع العلوم التجريبية<sup>(١)</sup>، بل إن البحث العلمية توقف على قبول هذا الأصل

<sup>(١)</sup> لابد هنا من استثناء الوضعيتين من هذا التعميم، لأنهما يعتقدون أن الدراسات العلمية تتم

ابتداءً، لأن الكشف عن علاقات العلية والمعلولة بين الظواهر يشكل المحور لها، ولكن هذا الأصل بذاته ليس قابلاً للإثبات في أي علم تجرببي، وإنما يجري البحث عنه في الفلسفة.

### موضوع الفلسفة ومسائلها:

ثبت لدينا مما ذكرناه سابقاً أن أفضل سبيل لتعريف علم ما هو أن نعيّن موضوعه وأن نلتفت إلى قيوده إن كانت له قيود، ثم نستعرض مسائل ذلك العلم بعنوان كونها قضايا لها محور واحد هو ذلك الموضوع المذكور.

ومن ناحية أخرى فإن تعين الموضوع وقيوده يكون تابعاً للمسائل التي أخذت بعين الاعتبار طرحتها في علم خاص، أي أنه متوقف إلى حد ما على الوضع والاتفاق. مثلاً إذا أخذنا بعين الاعتبار عنوان «الموجود» الذي هو أعمّ المفاهيم للأمور الحقيقة فسوف نرى أن جميع موضوعات المسائل الحقيقة داخلة تحت ظل ذلك العنوان، فإذا جعلناه موضوع أحد العلوم فسوف يشمل جميع مسائل العلوم الحقيقة، وهذا العلم هو الفلسفة بالاصطلاح القديم. ولكن الحديث عن مثل هذا العلم الجامع الشامل لا ينسجم مع أهداف تفكيك العلوم وفصلها، فلا بد إذن من الأخذ بعين الاعتبار موضوعات أكثر تحديداً لتنظر بتلك الأهداف.

فالعلمون القدماء اهتموا أولاً بفئتين من المسائل النظرية وكل منها محور خاص، وأطلقوا على إحداها اسم الطبيعيات وعلى الأخرى اسم

---

للكشف عن كيفية تحقق الظواهر وليس للكشف عن عللها. بل إنهم يعتبرون مفاهيم العلة والمعلول وأمثالهما من المفاهيم الميتافيزيقية غير العلمية.

الرياضيات، ثم قسموا كلاً منها إلى علوم أكثر جزئية. وهناك فئة ثالثة من المسائل النظرية تدور حول «الله» وقد أطلقوا عليها اسم «معرفة الربوبية». وبقيت فئة أخرى من المسائل العقلية النظرية وهي تتميز بموضوع أكثر شمولًا من الموضوعات المذكورة بحيث إنّه لا يختص بموضوع خاص.

والظاهر أنّهم لم يجدوا لهذه المسائل اسمًا خاصًا مناسباً، وبمناسبة البحث عنها بعد الطبيعيات أطلقوا عليها اسم «ما بعد الطبيعة» أو «الميتافيزيقا». ومكانة هذه المسائل بالنسبة إلى سائر مسائل العلوم النظرية هي نفس مكانة «السماع الطبيعي» بالنسبة إلى العلوم الطبيعية، فكما أنّ «الجسم المطلق» قد جعل موضوعاً لهذا العلم فكذا «الموجود المطلق» أو «الموجود بما هو موجود» قد جعلوه موضوع علم ما بعد الطبيعة، لكي يتتسّى لهم أن يتناولوا فيه المسائل التي لا تختص بموضوعات العلوم الخاصة، وإن كانت كلّ هذه المسائل لا تشمل جميع الموجودات.

و بهذه الصورة وُجد علم خاص يسمى «ما بعد الطبيعة» أو «الميتافيزيقا» ثم سُميَّ بعد ذلك بـ«العلم الكلّي» أو «الفلسفة الأولى». وكما أشرنا من قبل فإنّه في العصر الإسلامي كانوا يدمجون مسائل الميتافيزيقا بمسائل معرفة الله ويسمّونها بـ«الإلهيات بالمعنى الأعمّ».

وأحياناً كانوا يضمّون إليها بالنسبة مسائل أخرى مثل المعاد وأسباب سعادة الإنسان الأبديّة وحتى بعض مواضيع النبوة والإمامية أيضًا، كما يلاحظ ذلك في إلهيات «الشفاء».

وإذا كان لابد من اعتبار جميع هذه المواضيع مسائل أساسية لهذا العلم بحيث لا يُعد ذكر بعضها تطفلاً واستطراداً فإنه يستلزم أن نعتبر موضوع هذا

العلم واسعاً جداً، ولعلّ تعين موضوع واحد مثل هذه المسائل المختلفة ليس أمراً سهلاً، ومن هنا فقد بذلت جهود متواصلة لتعيين هذا الموضوع وبيان أنّ جميع هذه المحمولات هي من أعراضه الذاتية ولكنها لم تكن موقعة تماماً.

وعلى أي حال فإنّ الأمر يدور بين أن نأخذ بعين الاعتبارسائر المسائل النظرية (غير الطبيعيات والرياضيات) بعنوان كونها علمًا واحداً فتتكلّف لها موضوعاً واحداً أو نعتبر الملاك في اتحادها هو وحدة الهدف والغاية، أو أن نأخذ بعين الاعتبار كلّ فئة من المسائل التي تتميّز بموضوع محدد فنعدّها علمًا برأسه، ومن جملتها المسائل العامة للوجود فإنّنا ندرسها تحت عنوان «الفلسفة الأولى»، كما أنّ هذا المعنى هو أحد الاصطلاحات الخاصة للفلسفة.

ويبدو لنا أنّ هذا الوجه هو الأنسب، وعليه فإنّ المسائل المختلفة المطروحة في الفلسفة الإسلامية تحت عنوان الفلسفة والحكمة يمكننا أن نعتبرها عدّة علوم خاصة (١)، وبعبارة أخرى: فإنّ هذه تكون مجموعة من العلوم الفلسفية المشتركة جميعاً في الأسلوب التعلقي، ولكننا سوف نطلق الفلسفة بشكل مطلق على «الفلسفة الأولى»، والهدف الأساسي لهذا الكتاب هو توضيح مسائلها، ولكن لما كان إثباتها متوقفاً على مسائل المعرفة فلهذا نتناول ابتداءً موضوع المعرفة بالبحث والدراسة ثم نعرج على مسائل معرفة الوجود والميتافيزيقا.

### تعريف الفلسفة:

بناء على اعتبار الفلسفة متساوية للفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا واعتبار

(١) يستطيع الباحث أن يستظهر هذا الأمر من بعض أحاديث صدر المتألهين ولا سيما في أوائل السفر الثالث (الإلهيات بالمعنى الأخص) والسفر الرابع (علم النفس) من الأسفار الأربع.

موضوعها هو «الموجود المطلق» (لا مطلق الموجود) فإننا نستطيع تعريفها بهذه الصورة: هي العلم الباحث عن أحوال الموجود المطلق، أو هي العلم الدارس للأحوال العامة للوجود، أو هي مجموعة من القضايا والمسائل المطروحة حول الموجود بما هو موجود (١).

وقد ذكرت للفلسفه خصائص معينة أهمها ما يأتي:

- ١ - إنَّ الأسلوب التعلقي هو الأسلوب الوحيد لإثبات مسائلها، وذلك على العكس من العلوم التجريبية والنقلية ولكن هذا الأسلوب يُستخدم أيضاً في المنطق، ومعرفة الله، والمعرفة الفلسفية للنفس، وبعض العلوم الأخرى مثل فلسفة الأخلاق وحتى في الرياضيات، وعلى هذا فلا يمكن اعتبار هذه الميزة من خصائص «الفلسفه الأولى».
- ٢ - تتکفل الفلسفه بإثبات المبادئ التصديقية لسائر العلوم، وهذا هو أحد وجوه احتياج سائر العلوم للفلسفه، وهذا سميت الفلسفه باسم «أم العلوم».
- ٣ - يحصل الإنسان من خلال الفلسفه على المعيار الذي يميز به بين الأمور الحقيقية والأشياء الوهمية والاعتبارية، وهذا يعتبر أحياناً الهدف الأساسي للفلسفه هو معرفة الأمور الحقيقة وتمييزها من الوهميات والاعتباريات، ولكنه من الأفضل أن نعتبر هذا هدفاً لعلم المعرفة.
- ٤ - إنَّ ميزة المفاهيم الفلسفية هي أنها لا يمكن الحصول عليها من طريق الحس والتجربة، مثل مفاهيم العلة والمعلول، الواجب والممکن، المادي والمحرّد.

---

(١) لا اختيار كلمة «الموجود» مكان «الوجود» مزية وهي أنه ينسجم أيضاً مع رأي القائلين بـ«أصاله الماهية»، وقبل أن يتم لنا إثبات أصاله الوجود من المناسب أن نجعل موضوع الفلسفه شيئاً ينسجم مع كلَّ من القولين.

وتسمى هذه المفاهيم اصطلاحاً بالمعقولات الثانية الفلسفية، وسوف يأتي شرحها في فصل المعرفة.

وبالالتفات إلى هذه الميزة نستطيع أن نعرف لماذا لا يمكن إثبات المسائل الفلسفية إلا بالأسلوب التعقلي، ولماذا لا يمكن الحصول على القوانين الفلسفية عن طريق تعميم قوانين العلوم التجريبية.

## خلاصة القول

- ١ - إنَّ مسائل أي علم هي عبارة عن تلك القضايا التي تندرج موضوعاتها تحت عنوان جامع (سواءً كان كلاًً أم كليةً)، وموضوع العلم هو عبارة عن ذلك العنوان الجامع.
- ٢ - قد يكون عنوان ما موضوعاً لعلم عام، ثم تصافِ إليه قيود فتكتون موضوعات لعلوم خاصة في ضمن ذلك العلم العام، ومن جملة تلك القيود «قيد الإطلاق». مثلاً «مطلق الجسم» موضوع العلم «الطبيعي» العام، و«الجسم المطلق» موضوع «السماع الطبيعي»، والأجسام المقيدة هي موضوعات لسائر العلوم الطبيعية الخاصة.
- ٣ - لا بد من معرفة موضوع أي علم قبل الدخول في صميم مباحثه، ولا بد أيضاً من إثبات وجوده (إن لم يكن بديهياً) ومعرفة الأسس التي يتوقف عليها إثبات مسائل ذلك العلم، وتسمى هذه جميعاً بالمبادئ التصورية والتصديقية.
- ٤ - إنَّ أعمَّ مبادئ العلوم تُدرس في الفلسفة الأولى.
- ٥ - إنَّ موضوع الفلسفة - بعنوان كونها علمًا عامًا - يشمل جميع العلوم الحقيقة - هو «مطلق الموجود»، ولكن موضوع الفلسفة بالمعنى الأخص (الميتافيزيقا) هو «الموجود المطلق»، ومسائلها هي قضايا لا تختص بلون معين

من الموجدات.

٦ - الفلسفة بمعناها الأخصّ عبارة عن ذلك العلم الباحث عن الأحوال العامة للوجود، وبعبارة أخرى: عن أحوال الموجود بما هو موجود.

٧ - إنَّ مفاهيم الفلسفة هي من قبيل المقولات الثانية الفلسفية التي لا يتم الحصول عليها عن طريق الحس أو التجربة الحسية، ولهذا فإنَّ مسائلها لا يمكن إثباتها بالأسلوب التجريبي، ويستحيل الظفر بالقوانين الفلسفية عن طريق تعميم قوانين العلوم التجريبية.

٨ - من خلال الفلسفة يحصل الإنسان على المعيار الذي يميز به الحقائق من الوهميات والاعتباريات.

## الأسئلة

- ١ - عرف مسائل العلم وموضوعه.
- ٢ - ما هو الفرق بين مطلق الجسم والجسم المطلق؟ وكل منها يشكل موضوع أي علم؟
- ٣ - ما هي مبادئ العلوم؟ وأين يتم إثباتها؟
- ٤ - بين موضوع الفلسفة بمعناها الأخص وما هي مسائلها؟ ثم اشرح الدور الذي يؤديه قيد الإطلاق في موضوع الفلسفة.
- ٥ - عرّف الفلسفة بالمعنى الأخص.
- ٦ - اشرح خصائص الفلسفة بالتفصيل.

## الدرس السابع

### مكانة الفلسفة

- ماهية المسائل الفلسفية.
- وهو يشمل:- مبادئ الفلسفة.
- هدف الفلسفة.

## ماهية المسائل الفلسفية:

في الدرس الماضي قدمنا تعريفاً للفلسفه، وعرفنا إجمالاً أنَّ هذا العلم يبحث عن الأحوال العامة للوجود.

ولكن هذا المقدار ليس كافياً للتعرف على ماهية المسائل الفلسفية. ومن الواضح أنَّ المعرفة الدقيقة لهذه المسائل لا تحصل إلا بقيامنا عملياً بدراستها دراسةً تفصيلية. ومن الطبيعي أننا كلما تعمقنا فيها أكثر وأحاطنا بأغوارها أدركنا حقيقتها بشكل أفضل. ولكننا قبل البدء فيها إذا استطعنا الحصول على تصور واضح عنها فإنه يمكننا عندئذ أن ندرك بصورة أفضل فوائد الفلسفه، فنندفع لتعلمها على بصيرة ورؤيه واضحة وبشوق ورغبة متنامية.

ولتحقيق هذا المهدف نبدء أولاً بذكر نبذوج من المسائل الأخرى للعلوم الفلسفية، ثم نشير إلى وجوه اختلافها مع مسائل سائر العلوم، ثم نعرج على بيان ماهية الفلسفه الأولى وخصائص مسائتها.

هناك سؤال اساسيٌّ وحيويٌّ يطرح أمام كل إنسان وهو:  
هل تُختتم حياتي بالموت، وحينئذ لا يبقى متى غير اجزاء جسمي المتلاشية؟ أم أنَّ لي حياةً أيضاً بعد الموت؟  
من الواضح أنَّ الجواب على هذا السؤال يعجز عنه أيُّ علم من العلوم

التجريبية، كالفيزياء والكيمياء وطبقات الأرض والنبات والأحياء وأمثالها، وكذا الحسابات الرياضية والمعادلات الجبرية فإنّها لا تملك جواباً لهذا السؤال. إذن لابد لنا من علم آخر يتميز بأسلوب خاص هو الذي يتولى دراسة هذه المسألة وما يشبهها، فيبيّن لنا هل إنّ الإنسان هو هذا الجسم المادي أم إنّ له حقيقة أخرى غير محسوسة تسمّي الروح؟ وعلى فرض وجود الروح هل هو قابل للبقاء بعد الموت أم لا؟

بديهي أنّ دراسة مثل هذه المسائل لا تتيّسر بأسلوب العلوم التجريبية، وإنّما لابد لحلّها من اللجوء للأسلوب التعلقي، ومن الطبيعي أن يكون هناك علم آخر يتفرّغ لدراسة مثل هذه المسائل غير التجريبية، وذلك هو علم النفس الفلسفي. وهناك أيضاً مسائل أخرى من قبيل الإرادة والاختيار التي تشكّل أساساً مسؤولة الإنسان لابد من إثباتها في هذا العلم.

إنّ وجود مثل هذا العلم وقيمة طرق الحلّ التي يقترحها يتوقف على إثبات وجود العقل وقيمة المعرفة العقلية. إذن لابد من وجود علم آخر أيضاً يتخصص في دراسة ألوان المعرفة وتقييمها لكي تتضح ماهية الإدراكات العقلية، وما لها من قيمة، وما هي المسائل التي تستطيع حلّها؟

فهذا أيضاً علم آخر من العلوم الفلسفية ويسمّى «علم المعرفة».

وفي مجال العلوم العملية كالأخلاق والسياسة توجد أيضاً مسائل حيوية ومهمة تعجز عن حلّها العلوم التجريبية، ومن جملتها معرفة حقيقة الخير والشر، والحسن والقبح الأخلاقيين، وملاك تعين وتميّز الأفعال اللاحقة من غيرها. إنّ دراسة مثل هذه المسائل تحتاج إلى علم أو علوم فلسفية خاصة وهي بدورها محتاجة إلى «علم المعرفة».

وباستعمال الدقة يتضح أنّ هذه المسائل مرتبطة ببعضها وهي بأجمعها

تتصل بمسائل معرفة الله، فالله هو الذي خلق روح الإنسان وجسمه وجميع موجودات العالم، والله هو الذي يدير العالم حسب نظام خاص، والله هو الذي يحيي الإنسان ثم يحييه مرة أخرى لينال الشواب والعقاب، وهو الجزاء الذي يترتب على الأعمال الحسنة والقبيحة، وهذه الأعمال الحسنة والقبيحة قد تمت بإرادة الإنسان و اختياره ...

إنَّ معرفة الله سبحانه وتعالى وصفاته وأفعاله تشكّل مجموعَةً من المسائل التي تتم دراستها في علم «الإلهيات بالمعنى الأخص».

ولكن جميع هذه المسائل مبنية على مجموعة أخرى من المسائل الأكثر عموماً وكليةً بحيث تدخل في نطاقها أيضاً الأمور الحسية والمادية، ومن هذا القبيل: إنَّ الموجودات محتاجة إلى بعضها في وجودها وبقائها، وترتبط بينها علاقة الفعل والانفعال، التأثير والتآثر، العلية والمعلولة. إنَّ جميع الموجودات التي ينالها حُسْنُ الإنسان وتجربته تتصنّف بالزوال، فلا بدَّ إذن من وجود موجود آخر يستحيل عليه الزوال، بل لا سبييل للعدم والنقص إليه. إنَّ نطاق الوجود ليس منحصراً في الموجودات المادية والمحسوسة، وليس مقصوراً على الموجودات المتغيرة والتحولية والمتحرّكة، وإنما هناك أنواع أخرى من الموجودات التي لا تتميّز بهذه الخصائص، وعليه فلن تكون محتاجة إلى الزمان والمكان.

إنَّ البحث حول هذا الأمر وهو: هل إنَّ من لوازم الوجود التغيير والتحول والزوال والارتباط أم لا، وبعبارة أخرى: هل هناك موجود ثابت ومستقل وغير مرتبط ولا يقبل الزوال أم لا، إنما هو بحث يؤدي الجواب عليه بالإيجاب إلى تقسيم الموجود إلى المادي والمحرّد، الثابت والمتغير، واجب الوجود ومحكم الوجود ...، وما دامت هذه المسائل لم يتم حلّها ولم يثبتت مثلاً وجود الواجب وال مجرّدات فإنَّ بعض العلوم من قبيل معرفة الله ومعرفة النفس الفلسفية

لا تتمتع ب أساس متين . وليس إثبات هذه المسائل يحتاج إلى الاستدلالات العقلية فحسب وإنما حتى الذي يريد إبطالها أيضاً مضطراً لاستخدام الأسلوب العقلي ، لأنّه كما أن الحسن والتجربة وحدّهما عاجزان عن إثبات هذه الأمور فإنّهما أيضاً لا يستطيعان نفيّها وإبطالها .

وعلى هذا فقد اتّضح أنّ هناك عدداً من المسائل المهمة والأساسية مطروحة أمام الإنسان ، ولا يستطيع أي علم من العلوم الخاصة وحتى العلوم الخاصة الفلسفية أن يقدم الجواب عليها ، ولا بد من وجود علم آخر يتناول البحث فيها وهو الميتافيزيقاً أو العلم الكلّي أو الفلسفة الأولى الذي لا يختص موضوعه بأيّ نوع من أنواع الموجودات أو الماهيات المعيّنة المتشخصة ، وحيثـنـاـ لابـدـ أنـ يـصـبـحـ مـوـضـعـهـ أـعـمـ المـفـاهـيمـ الـذـيـ يـقـبـلـ الصـدـقـ عـلـىـ جـمـيعـ الـأـمـرـ

الـحـقـيقـيـةـ وـالـعـيـنـيـةـ ، وـذـلـكـ هـوـعـنـوـانـ «ـالـمـوـجـودـ»ـ وـمـنـ الواـضـحـ أـنـهـ لـيـسـ هـوـمـوـجـودـ

مـنـ جـهـةـ كـوـنـهـ مـثـلـاـ «ـمـادـيـاـ»ـ وـلـاـ مـنـ جـهـةـ كـوـنـهـ «ـبـحـرـداـ»ـ وـإـنـماـ هـوـمـنـ جـهـةـ كـوـنـهـ

مـوـجـودـاـ ، يـعـنـيـ «ـالـمـوـجـودـ الـمـطـلـقـ»ـ أـوـ «ـالـمـوـجـودـ بـاـ هـوـمـوـجـودـ»ـ وـمـثـلـ هـذـاـ الـعـلـمـ

يـسـتـحـقـ أـنـ يـطـلـقـ عـلـيـهـ أـنـهـ «ـأـبـ الـعـلـومـ»ـ .

### **مبادئ الفلسفة:**

قلنا في الدرس الماضي إنّه لابد قبل الدخول في بحث مسائل أي علم من معرفة مبادئ ذلك العلم ، وحينئذ نواجه هذا السؤال : ما هي مبادئ الفلسفة ؟ وأي علم يتناول بيانها ؟

الجواب هو أنّ معرفة المبادئ التصورية للعلوم أي معرفة مفهوم وماهية موضوع العلم و مفاهيم موضوعات مسائله تتم عادةً في نفس العلم بهذه الصورة : وهي أنّهم يقومون بتعريف الموضوع في مقدمة الكتاب ، ويعرفون الموضوعات

الجزئية للمسائل في مقدمة أي مبحث. أما موضوع الفلسفة الذي هو «الموجود» ومفهومه فإنه بديهيٌ ومستغن عن التعريف، وهذا فإن الفلسفة لا تحتاج إلى هذا المبدء التصورىي. وأما موضوعات المسائل فإنها تُعرف - مثل سائر العلوم - في صدر أي مبحث.

وأما المبادئ التصديقية للعلوم فهي على قسمين: أحدهما التصديق بوجود الموضوع، والآخر التصديق بالأسس التي تستخدم في إثبات وتبين مسائل العلم. أما وجود موضوع الفلسفة فهو لا يحتاج إلى إثبات، لأنَّ أصل الوجود بديهيٌ ولا يمكن أن ينكره أي عاقل، وعلى الأقل فانَّ أي واحد متى يعلم بوجوده نفسه، وهذا المقدار كافٍ ليعلم أنَّ مفهوم «الموجود» له مصدق، ثم يبدأ البحث والتحقيق حول سائر المصاديق، وبهذه الصورة تظهر مسألة في الفلسفة يقف فيها السوفسطائيون والشكاكون والمثاليون في جانب ويختلف معهم سائر الفلاسفة فيها فيقفون في الجانب الآخر.

وأما القسم الثاني من المبادئ التصديقية، أي الأصول التي تشكل الأسس لإثبات المسائل فهي أيضاً تنقسم إلى فتئتين: إحداهما الأصول النظرية (= غير البديهية) التي لابد من إثباتها في علوم أخرى ويطلق عليها اسم «الأصول الموضوعة»، وكما أشرنا من قبل فإنَّ أعمَّ الأصول الموضوعة يتم إثباتها في الفلسفة الأولى، أي إنَّ بعض مسائل الفلسفة يتولى إثبات الأصول الموضوعة لسائر العلوم. ونفس الفلسفة الأولى لاحاجة بها أصلاً مثل هذه الأصول الموضوعة، وإن كان من الممكن أن يستفاد في بعض العلوم الفلسفية الأخرى مثل معرفة الله ومعرفة النفس الفلسفية وفلسفة الأخلاق من بعض الأصول التي تم إثباتها في الفلسفة الأولى أو بعض العلوم الفلسفية الأخرى أو حتى في العلوم التجريبية.

والفئة الثانية من الأصول هي القضايا البديهية المستغنية عن الإثبات والتبين مثل قضية استحالة التناقض، ومسائل الفلسفة الأولى تحتاج فقط إلى مثل هذه الأصول، ولكن هذه ليست بحاجة إلى إثبات حتى يتم إثباتها في علم آخر. وبناءً على هذا فإن الفلسفة الأولى لا تحتاج إلى أي علم سواء أكان علماً عقلياً أم تجريبياً أم نظرياً، وتعتبر هذه من الميزات المهمة لهذا العلم. ومن الواضح أنه لابد من استثناء علم المنطق وعلم المعرفة من هذا الأمر، لأن الاستدلال لإثبات المسائل الفلسفية قائم على أساس الأصول المنطقية، ومبني على هذا الأصل وهو أن الحقائق الفلسفية قابلة للمعرفة العقلية، يعني أن وجود العقل وقدرته على حل المسائل الفلسفية مفروغ عنها. ولكنه يمكن القول أن ما تحتاج إليه الفلسفة أساساً هو تلك الأصول البديهية للمنطق وعلم المعرفة التي لا يمكن اعتبارها في الواقع «مسائل» محتاجة إلى الإثبات، وكل بيان يقتضي لها إنما هو في الحقيقة بيان للتنبية. وسوف يأتي في الدرس الحادي عشر مزيد توضيح لهذا الموضوع.

### هدف الفلسفة:

إنَّ الهدف القريب والغاية من دون واسطة لأي علم هو معرفة الإنسان للمسائل المطروحة في ذلك العلم، وإطفاء العطش الفطري الذي يشعر به الإنسان بالنسبة لمعرفة الحقائق، وذلك لأنَّ إحدى الغرائز الأصلية في الإنسان هي غريزة البحث عن الحقيقة أو حس التتبع الذي لا يشع ولا يعرف الحدود، وإرضاء هذه الغريزة يشبع إحدى الحاجات النفسية، وإن لم تكن هذه الغريزة حية ويقظة في جميع الأفراد على حد سواء، ولكنها أيضاً ليست مخونة ولا من دون أثر في أي فرد من الأفراد.

ولكته عادةً لكل علم فوائد ونتائج تترتب عليه مع الواسطة، ويؤثر بنحو أو باخر في الحياة المادية والمعنوية وإشاع سائر الرغبات الطبيعية والفطرية للإنسان. فالعلوم الطبيعية مثلاً هي الأرضية للاستفادة بشكل أعظم من الطبيعة والمعنى المادي، وتعتقل بواسطة واحدة بالحياة الطبيعية والحيوانية للإنسان، والعلوم الرياضية توصل إلى هذا الهدف بواسطتين، وإن كانت تؤثر بنحو آخر في البعد الإنساني والحياة المعنوية للإنسان، وذلك عندما تترافق مع المعرف الفلسفية والإلهية واليقظة القلبية العرفانية، فتنظر إلى ظواهر الطبيعة بما أنها آثار القدرة والعظمة والحكمة والرحمة الإلهية.

إن علاقة العلوم الفلسفية بالبعد المعنوي للإنسان أقرب من علاقة العلوم الطبيعية، وكما أشرنا من قبل فإن العلوم الطبيعية أيضاً ترتبط بالبعد المعنوي للإنسان بفضل العلوم الفلسفية. وتتجلى هذه العلاقة في معرفة الله ثم في معرفة النفس الفلسفية وفلسفة الأخلاق أكثر من أي مجال آخر، وذلك لأن الفلسفة الإلهية تعرقنا على الله سبحانه تعالى وعلى صفات الجمال والجلال التي يتميز بها فهتمي لنا الأرضية للاتصال بنبع العلم والقدرة والجمال اللامائي. وعلم النفس الفلسفي ييسر لنا معرفة الروح وصفاته وخصائصه، ويعرقنا جوهر الإنسانية ويوسّع رؤيتنا بالنسبة لحقيقة أنفسنا وهدينا إلى ماوراء الطبيعة ووراء الحدود الضيقة للزمان والمكان، ويفهمنا أن حياة الإنسان ليست محدودة في الإطار الضيق والمظلم للحياة المادية والأنسنية. وفلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق يبينان لنا الطرق العامة لتجميل الروح وتنظيف القلب وكسب السعادة الأبدية والكمال النهائي.

ولكن الظفر بجميع هذه المعرف الفقيدة التي لا بديل لها يتوقف - كما أشرنا من قبل - على حل مسائل علم المعرفة وعلم الوجود. إذن الفلسفة الأولى هي

مفتاح خزائن عظيمة لا تنفد، تبّشر بسعادة وتمتع خالد، وهي غصن مبارك من «الشجرة الطيبة» التي تحمل ألوان الفضائل العقلية والروحية والكلمات المعنوية الإلهية اللاحنائية، وتقوم بأعظم الأدوار في تهيئة الأرضية لتكامل الإنسان وتعاليه.

وعلاوة على هذا فإن الفلسفة تُقدم عوناً عظيماً لطرد الوساوس الشيطانية وردة المذاهب المادّية والملحدة، وتصون الإنسان من الانحراف في التفكير وألوان الزلل، وتسلّحه في ميدان الصراع العقائدي بسلاح لا ينهزم، وتنزّذه بقدرة الدفاع عن الرؤى والاتجاهات الصحيحة والهجوم على الأفكار الباطلة وغير السليمة.

وبناءً على هذا فإن للفلسفة -علاوة على دورها الإيجابي البناء الذي لأنظير له- دوراً هجومياً أيضاً لابديل له، ولها تأثير ضخم في مجال نشر الثقافة الإسلامية وتحطيم الثقافات الالإسلامية.

## خلاصة القول

- ١ - تُطرح أمام كلّ إنسان واعٍ مجموعه من المسائل الأساسية التي لا تستطيع العلوم الطبيعية ولا الرياضية الإجابة عليها، وتهضم العلوم الفلسفية فحسب بحلها وتوضيحها.
- ٢ - إنَّ العلوم الفلسفية بدورها تعتمد على علم المعرفة وعلم الوجود، والحل النهائي والجذري لمسائلها مدينٌ للفلسفة والميتافيزيقا.
- ٣ - إنَّ موضوع الفلسفة الأولى - من حيث المفهوم ومن حيث التحقق الخارجي - بديهيٌ وليس بحاجة إلى التعريف ولا إلى الإثبات.
- ٤ - إنَّ البديهيات الأولية هي التي تشكّل المبادئ التصديقية للفلسفة، وهي أيضاً مستغنّة عن الإثبات.
- ٥ - وبناءً على هذا فالفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا هي العلم الوحيد الذي لا تتوقف مبادئه على أي علم آخر، وإنما سائر العلوم تحتاجة إليها لإثبات مبادئها التصديقية. ومن هنا أصبح من المناسب تسميتها «أب العلوم».
- ٦ - إنَّ الهدف القريب لأي علم هو إشاع رغبة الإنسان في البحث عن الحقيقة في مجال مسائل ذلك العلم، ولكن أي علم يمكن أن يؤثّر بنحو من الأنحاء في الشؤون المادية والمعنوية للإنسان، ويمكن أيضاً أن تكون له أهداف

أخرى مع الواسطة.

٧ - تؤدي العلوم الطبيعية دوراً مهماً في التّنّع المادي للإنسان، وتعتبر العلوم الرياضية وسيلةً لتقديمها وتكاملها، وتستطيع هاتان الفتّنان من العلوم أن تؤثّر أيضاً في البعد المعنوي للإنسان وذلك بمساعدة العلوم الإلهية.

٨ - إنّ علاقّة العلوم الفلسفية بالبعد المعنوي للإنسان أقرب من غيرها، ولكتّها جيئاً محتاجة إلى الفلسفة الأولى. ومن هنا يمكن عدّ ما بعد الطبيعة مفتاحاً لتكامل الإنسان المعنوي وسعادته الحالدة.

## الأسئلة

- ١ - اشرح موقع الفلسفة في شجرة العلوم.
- ٢ - ماهي مبادئ الفلسفة؟ وفي أي علم يتم بيانها؟
- ٣ - بين فوائد العلوم الفلسفية لاستیما الفلسفة الأولى.

## الدرس الثامن

### أسلوب التحقيق في الفلسفة

- تقييم الأسلوب التعقلي.
- التمثيل والاستقراء والقياس.
- وهو يشمل:-
  - الأسلوب التعقلي والأسلوب التجريبي.
  - الاستنتاج.
  - نطاق الأسلوب التعقلي والأسلوب التجريبي.

## تقييم الأسلوب التعقلي:

لقد ذكرنا في الدروس الماضية أن المسائل الفلسفية لابد من دراستها بالأسلوب التعقلي، ولا دخل للأسلوب التجريبي في هذا المجال. ولكن الذين تأثروا بنحو أو بآخر بالآفكار الوضعية تخيلوا أن هذه الميزة سبب لنقص الأفكار الفلسفية وقلة قيمتها ظانين أن الأسلوب التجريبي هو الأسلوب العلمي الوحيد الذي يؤدي إلى اليقين، وأمام الأسلوب التعقلي فإنه لا يوصل إلى أية نتيجة قطعية.

وعلى هذا الأساس ظن البعض أن الفلسفة هي «مرحلة الطفولة للعلوم»، ومهمتها طرح فرضيات لحل المشاكل العلمية.<sup>(١)</sup>

وحتى الفيلسوف الوجودي الألماني كارل ياسبرس فإنه يقول: «إن الفلسفة لا تمنح علمًا يقينياً... وبمجرد أن تكون هناك معرفة بأدلة قطعية وملمة لدى الجميع فإن تلك لا تعد معرفة فلسفية وإنما هي تتبدل في الحال إلى معرفة علمية».<sup>(٢)</sup>

(١) فلسفة چیست؟ ترجمه إلى اللغة الفارسية منوجهر بزرگمهر، ص ٢١.

(٢) درآمدی بر فلسفه، ترجمه إلى الفارسية دکتر أسد الله بشیری ص ١٨.

وبعض الذين أدهشهم التقديم العلمي والصناعي في الغرب يستدلّ بهذا الشكل: وهو أن علماء الغرب مانعوا التقديم العلمي الهائل والمتواصل إلاً عندما تخلىوا عن الأسلوب القياسي والعقلاني وتمسّكوا بالأسلوب الاستقرائي والتجريبي، ولا سيما منذ أكد فرانسيس بيكون على الأسلوب التجريبي فإن المسيرة التكاملية بدأت تسرع، وهذا هو أفضل دليل على نجاح الأسلوب التجريبي وفشل الأسلوب العقلي.

ومع الأسف المر فإن بعض المسلمين المتجددين والمقلدين من الذين آمنوا بصحة هذا الاستدلال حاولوا أن يصورو للعلماء المسلمين ميزة وكأنهم استلهموها من القرآن الكريم وهي المعارضة الشديدة للثقافة اليونانية، وإحلال الأسلوب الاستقرائي والتجريبي محلّ الأسلوب القياسي والتعقلي، ثم بعد ذلك لما تغلغلت الثقافة الإسلامية في أوروبا فإنها أدت إلى يقظة العلماء الغربيين بفضل هذا الأسلوب الموفق.

وانتهى المطاف بهذه الأوهام إلى أن بعض السطحيين قد توهم أن أسلوب التحقيق الذي يقترحه القرآن الكريم لدراسة جميع المسائل هو الأسلوب التجريبي الوضعي، وحتى الموضع التي هي من قبيل معرفة الله سبحانه وفالفقه والأخلاق أيضاً لا بد من دراستها بهذا الأسلوب!

ومن الواضح أنه لا مجال للاستغراب من الذين انشدّت عيونهم إلى المعطيات الحسية فحسبٍ وهم يغمضونها عما وراء الإدراكات الحسية فينكرون قوّة التعلّق والإدراكات العقلية ويعتبرون المفاهيم العقلية والميتافيزيقية فارغة لامعنى لها(!)

لانستغرب من هؤلاء إذا لم يتركوا للفلسفة مكاناً بين العلوم الإنسانية،

ويقتصرن دورها على توضيح بعض المصطلحات الشائعة على الألسن فيخفضون منزلتها إلى معرفة اللغة، أو أنهم يعتبرون مهمتها جعل الفرضيات حلّ مسائل العلوم، ولكننا نستغرب ونأسف لكون بعض المسلمين المقلعين على القرآن الكريم قد تورّطوا في مثل هذه الانحرافات الفكرية ثم ينسبونها إلى القرآن الكريم ويعدّونها من مفاخر الإسلام وعلمائه.

ولا نملك الفرصة الكافية في هذا المجال لنقد الأفكار الوضعية التي تشكّل الأساس لهذه الأوهام، وقد تناولناها بشكل أو بآخر في دراساتنا المقارنة<sup>(١)</sup>، ولكننا نجد لزاماً علينا أن نلقي بعض الضوء على الأسلوب التعلقي والأسلوب التجاريبي حتى يتضح مدى سطحية هذه الآراء المذكورة في هذا المجال.

### التمثيل والاستقراء والقياس:

إنَّ حاولة اكتشافات مجھول بالاعتماد على معلوم آخر تتم بـإحدى صور ثلاثة:

١ - السير من جزئي إلى جزئي آخر: أي أن هناك موضوعين متباينين، وحكم أحدهما معلوم فنأخذ نفس ذلك الحكم ونثبته للآخر استناداً إلى التشابه الموجود بين الموضوعين. كما لو كان هناك شخصان متبايان ونعلم أنَّ أحدهما ذكي فنقول إنَّ الآخر ذكي أيضاً. إنَّ هذا يطلق عليه اسم «التمثيل» بالاصطلاح المنطقي، وأسم «القياس» بالاصطلاح الفقهي. ومن البديهي أنَّ صرف التشابه بين موضوعين لا يوجب اليقين باشتراكهما في الحكم، ومن هنا

(١) ليرجع من شاء التوسيع إلى كتابنا «محاضرات في الإيديولوجية المقارنة»، ترجمة إلى اللغة العربية محمد عبد المنعم الحاقاني، وسيأتي بعض الكلام حول هذا الموضوع في الدرس السادس عشر.

لا يكون التمثيل مفيداً لليقين، ولا يتمتع بقيمة علمية.

٢ - السير من جزئي إلى كلي: أي إننا نقوم بدراسة أفراد ماهية معينة فنكتشف خاصية مشتركة بينها ونحكم أن تلك الخاصية ثابتة لتلك الماهية موجودة في جميع أفرادها.

ويسمى هذا بـ«الاستقراء» في اصطلاح المنطق. ويقسمونه إلى قسمين: الاستقراء التام، والاستقراء الناقص.

فالاستقراء التام يصدق إذا مدرسنا جميع أفراد الموضوع ولا حظنا اشتراكها جميعاً في تلك الخاصية. ومن الواضح أن هذا الأمر لا يتيسر عملياً، لأنه حتى لو فرضنا أن جميع الأفراد المعاصرة ل Maher معيينة يمكن دراستها فإنه لا يمكن إطلاقاً إخضاع الأفراد الماضية والتي يضمها المستقبل للدراسة والتحقيق، وعلى الأقل فهناك احتمال بوجود أفراد لهذه الماهية في الماضي أو أنها سوف توجد.

وأما الاستقراء الناقص فهو يعني مشاهدة أفراد كثيرة ل Maher معيينة وملاحظة خاصية مشتركة بينها ثم تعميم هذه الخاصية لتشمل جميع أفراد الماهية. ولكن مثل هذه الحركة الفكرية لا تؤدي إلى اليقين لأنها يبقى احتمالــ ولو كان ضعيفاً جداًــ بعدم وجود هذه الخاصية في الأفراد التي لم تتم دراستها.

وبناء على هذا فإن الاستقراء بجميع أقسامه لا يؤدي عملياً إلى نتيجة يقينية لا يرتفع إليها الشك.

٣ - السير من كلي إلى جزئي: أي يثبت لنا في البدء محمول موضوع كلي، وعلى أساس ذلك يُعرف حكم جزئيات الموضوع. ومثل هذه الحركة الفكرية يطلق عليها في المنطق اسم «القياس» وهو مفيد لليقين في ظل شروط

معينة، وهي فإذا كانت مقدمات القياس يقينية وقد تم تنظيم القياس بشكل صحيح. وقد خصص المنطقيون جانبًا مهمًا من المنطق الكلاسيكي لبيان شروط مادة وصورة القياس اليقيني (وهو البرهان).

وهناك إشكال مشهور يورده البعض على القياس وهو: إذا كنا عالمين بثبوت الحكم للكلّي فإنّنا عالمون أيضًا بثبوته لجميع أفراد الموضوع ولا حاجة بنا حينئذٍ لتشكيل أي قياس.

وقد أجاب عليه علماء المنطق بأنّ الحكم معلوم في «الكبير» بصورة إجمالية، وفي «النتيجة» يعلم بصورة تفصيلية (١).

والتأمل في المسائل الرياضية وحلوها يبيّن مدى فائدة القياس، لأنَّ الأسلوب الرياضي أسلوب قياسي، ولو لم يكن هذا الأسلوب مفيداً لما استطعنا حلَّ أي مسألة رياضية على أساس قواعد الرياضيات.

والملاحظة التي لا بد من الإشارة إليها هنا هي أنَّ في التثيل والاستقراء قياساً ضمئيًّا، غاية الأمر أنه في التثيل والاستقراء الناقص يكون ذلك القياس غير برهاني، ومن هنا لا يمكنه مفيدة لليقين، ولو لم يتضمنا مثل هذا القياس لما أمكن الاستنتاج منها ولو بشكل ظني. والقياس الضمئي في التثيل هو:

«هذا الحكم ثابت لأحد المتشابهين، وكلّ حكم ثابت لأحد المتشابهين فهو ثابت أيضًا للآخر».

وحتى إذا اعتبرنا الاستقراء ذات قيمة عن طريق حساب الاحتمالات فإنه

(١) ليرجع من احب التوسع إلى كتب المنطق المطلولة وإلى كتاب «آشنائي با علوم اسلامی -منطق وفلسفه» للأستاذ الشهيد مرتضى مطهري.

يحتاج أيضاً إلى قياس.

وكذا القضايا التجريبية فإنها بحاجة إلى قياس لظهور بصورة قضايا كلية،

وقد تناولت كتب المنطق هذا القياس بالشرح والتوضيح.

والحاصل أن الاستدلال على أي مسألة يتم دائماً بشكل حركة من الكل إلى الجزئي، غاية الأمر أن هذه الحركة الفكرية تتم أحياناً بصرامة ووضوح كالقياس المنطقي، وأحياناً أخرى تتم بصورة ضمنية كما في التمثيل والاستقراء؛ وهي أحياناً تفيد اليقين كما في القياس البرهاني والاستقراء التام، وأحياناً أخرى لا تنتج اليقين كما في القياسات الجدلية والخطابية، والتمثيل والاستقراء الناقص.

### الأسلوب التعقلي والأسلوب التجريبي:

لقد أشرنا فيما مضى إلى أن القياس لا يكون مفيداً لليقين إلا إذا كان واحداً للشروط المنطقية وذا شكل صحيح، وعلاوة على ذلك لابد من كون مقدماته يقينية. والقضايا اليقينية إذا لم تكن بدائية بذاتها فلا بد أن تنتهي إلى البديهيات، أي لابد أن تكون مستنيرة من قضايا مستغنية عن الاستدلال.

وقد قسم المنطقيون البديهيات إلى فئتين رئيسيتين هما: البديهيات الأولية والبديهيات الثانوية. ويعدون «المحربات» من أقسام البديهيات الثانوية، والمحربات هي القضايا التي تم الحصول عليها من طريق التجربة. وحسب رأيهم لا تكون التجربة أسلوباً في مقابل الأسلوب القياسي، وعلاوة على أنها بنفسها مشتملة على قياس فهي تستطيع أن تشكل إحدى مقدمات قياس آخر. وبناءً على هذا فلا جعل التجربة مرادفة للاستقراء صحيح، ولا جعل التجربة في مقابل القياس صحيح أيضاً.

وهناك اصطلاحات أخرى للتجربة ليس هنا محل توضيحيها. وأمّا جعل الأسلوب التجاريبي في مقابل الأسلوب التعلقي فهو مبني على عدّ الأسلوب التعلقي مختصاً بالقياس المكون من مقدمات عقلية محضة، وتلك المقدمات إما أن تكون هي من البديهيات الأولية أو تنتهي وبالتالي إليها (لا إلى التجارب)، من قبيل جميع الأقىسة البرهانية المستعملة في الفلسفة الأولى والرياضيات وكثير من مسائل العلوم الفلسفية. ولا يختلف هذا الأسلوب عن الأسلوب التجاريبي في أن أحدّها يستخدم القياس، والآخر يستخدم الاستقراء، وإنما الفرق بينهما هو أن الأسلوب التعلقي يعتمد على البديهيات الأولية فحسب، وأمّا الأسلوب التجاريبي فهو يعتمد على المقدمات التجريبية التي تُعد من البديهيات الثانية وهذا الأمر ليس فقط لا يوجب نقصاً للأسلوب التعلقي وإنما هو يعتبر من أهمّ امتيازاته.

### الاستنتاج:

يتضح لنا من خلال الملاحظات التي مر ذكرها بصورة مختصرة ومجملة أن القول الذي نقلناه سطحيٌّ وبعيد عن الحقيقة وذلك للنقاط الآتية:  
 أولاً: أنَّ جعل التجربة والاستقراء مترادفين غير صحيح.  
 ثانياً: ليس صحيحاً جعل الأسلوب التجاريبي في مقابل الأسلوب القياسي.

ثالثاً: لا الاستقراء يستغن عن القياس، ولا التجربة مستغنٍّ عنه.  
 رابعاً: أنَّ الأسلوب التعلقي والأسلوب التجاريبي شريكان في استخدام القياس، وامتياز الأسلوب التعلقي هو في اعتماده على البديهيات الأولية، بخلاف الأسلوب التجاريبي الذي يعتمد على التجارب، وهي مقدمات

لا ترتفع قيمتها أبداً إلى مستوى البديهيات الأولية. ونلفت الانتباه إلى أن هذه المواقف تحتاج إلى توضيح وتحقيق أكثر، وهناك بعض القضايا في المنطق الكلاسيكي قابلة للبحث والمناقشة، وليس هذا مجالها، وإنما نكتفي هنا بمقدار الضرورة، وقد أشرنا إلى بعض المواقف التي هي مورد الحاجة لرفع بعض التوهمات.

### نطاق الأسلوب التعلقي والأسلوب التجريبي:

إن الأسلوب التعلقي لا يُستخدم في جميع العلوم بسبب ما يتميز به عن الأسلوب التجريبي، كما أن للأسلوب التجريبي أيضاً نطاقاً خاصاً وهذا فإنه لا يُستخدم في مجال الفلسفة والرياضيات.

ومن الواضح أن هذه الحدود بين الأساليب ليس أمراً اعتبارياً يُتحقق عليه وإنما هو مقتضى طبيعة مسائل العلوم. فلون مسائل العلوم الطبيعية يقتضي أن يستفاد في حلها من الأسلوب التجريبي ومن المقدمات الحاصلة عن طريق التجربة الحسية وذلك لأن المفاهيم المستعملة في هذه العلوم والتي تشكل موضوع ومحمول تلك القضايا هي مفاهيم مأخوذة من المحسوسات، وطبعاً أن يحتاج إثباتها إلى تجارب حسية.

مثلاً لا يستطيع أي فيلسوف -مهما ضغط على عقله- أن يكتشف بالتحليلات العقلية والفلسفية أن الأجسام مركبة من جزيئات وذرارات، أو أن تركيب العناصر الكذائية يؤدي إلى ظهور المادة الكيميائية الفلانية، وما هي الخواص المترتبة عليها؟ أو أن الموجودات الحية من أي مواد قد رُكبت، وما هي الشروط المادية التي تتوقف عليها حياتها، وما هي الأمور التي تؤدي إلى إصابة الإنسان والحيوان بالمرض.

وبائيّ وسيلة تعالج الأمراض المتنوعة، وكيف يتم الشفاء منها؟ إذن مثل هذه الأمور وهي كثيرة. يمكن حلّها بالأسلوب التجاريبي فحسب.

ومن ناحية أخرى هناك مسائل تتعلق بال مجرّدات والأمور غير المادية، وهذه لا يمكن حلّها إطلاقاً بالتجارب الحسية، وحتى فيها أيضاً لا يمكن أن تقوم به العلوم التجريبية. مثلاً بأيّة تجربة حسية وفي أيّ مختبر وبواسطة أيّة وسيلة علمية يمكن اكتشاف الروح وال مجرّدات، أو حتى إثبات عدمها؟!

وهناك شيء مهمٌ وهو أنّ قضايا الفلسفة الأولى مكونة من المعقولات الثانية الفلسفية، وهي تلك المفاهيم الحاصلة عن طريق النشاطات الذهنية والتحليلات العقلية، وهذا لا يمكن إثباته أو نفي ارتباطها واتّحادها إلا بواسطة العقل، إذن لابد في حلّ مثل هذا المسائل من الاعتماد على الأسلوب التعلقي والبدويات العقلية.

ومن هنا تظهر لنا سطحية تفكير الذين يخلطون بين مجال الأسلوب التعلقي وب مجال الأسلوب التجاريبي ويحاولون إثبات نجاح الأسلوب التجاريبي وفشل الأسلوب التعلقي، ويتخيلون أنَّ الفلاسفة القدماء كانوا يستخدمون الأسلوب التعلقي فحسبُ وهذا لم يحرزوا تقدماً ملمساً في مجال الاكتشافات العلمية بينما القدماء أيضاً كانوا يستخدمون الأسلوب التجاريبي في مجال العلوم الطبيعية، ومن جملتهم أرسطو الذي أعدَّ بمساعدة الإسكندر المقدوني - حديقة كبيرة تولى فيها تنمية ألوان النباتات وتربية أنواع الحيوانات، وكان بنفسه يشرف على مشاهدة وتجربة خواصها وحالاتها.

والتقديم السريع للعلماء المحدثين نتيجة لاكتشاف الوسائل العلمية الحديثة واهتمامهم بالوسائل الطبيعية والمادية وتمركز تفكيرهم في الاكتشاف والاختراع، وليس هو من نتائج الإعراض عن الأسلوب التعلقي وإحلال

### الأسلوب التجاريبي محله.

وفي خاتمة المطاف لا ينبغي أن يخفى علينا أن الفلسفه القدماء عندما كانوا يواجهون حالةً تعجز فيها وسائلهم وتجاربهم عن حل المسألة المطلوبة فإنهم بحاولون جبران هذا النقص بطرح فرضيات وأحياناً يستغلون الأسلوب التعقلي لتوضيح وتأييد تلك الفرضيات.

ولكن هذه الظاهرة معلولة لسطحية التفكير الفلسفى وعجز الوسائل التجريبية، وليس دليلاً على عدم الاعتناء بالأسلوب التجاريبي أو قلة الاهتمام به، وليس دليلاً أيضاً على أن وظيفة الفلسفه هي طرح الفرضيات وأن وظيفة العلم هي إثباتها بالأسلوب العلمي. وأساساً فإنه في ذلك العصر لم تكن حدود فاصلة بين العلم والفلسفه، وإنما كانت العلوم التجريبية بأجمعها تُعتبر أجزاءً من الفلسفه.

## خلاصة القول

- ١ - تخيل بعض الذين تأثروا بالأفكار الوضعية أنَّ الأسلوب التجرببي هو الأسلوب الوحيد في كونه علمياً ومنتجاً لليقين، ولما كان هذا الأسلوب غير مستخدم في الفلسفة فالمسائل الفلسفية إذن ليست قابلة للحل العلمي واليقيني.
- ٢ - وقد اقتفي أثرهؤلاء بعض المسلمين المتجمدين فأكَّد على أهمية الأسلوب التجرببي، ونسب ذلك إلى القرآن والإسلام، واندفع بعضهم للزعم بأنَّ طريق إثبات المسائل الدينية سواء أكانت عقائدية أم عملية هو الأسلوب التجرببي.
- ٣ - إنَّ محاولة اكتشاف المجهول تتم بـأحدى صور ثلاث: السير من جزئي إلى جزئي (التمثيل)، والسير من جزئي إلى كلي (الاستقراء) والسير من كلي إلى جزئي (القياس)، ولكن الطريق الأول والثاني يتضمنان قياساً أيضاً، وفي الواقع فإنه لا يتم أي لون من ألوان الاستنتاج من دون السير من كلي إلى جزئي.
- ٤ - إذا كانت مواد (مقدمات) القياس يقينية وقد تم تنظيمها بشكل صحيح فإنَّها تفيد اليقين، ويسمى هذا القياس بـ«البرهان».

- ٥ - إنَّ مقدِّمات البرهان إِمَّا أَنْ تكون بديهيَّةً وإِمَّا أَنْ تُستنتج بواسْطَة برهان آخرَ من البديهيَّات.
- ٦ - لقد قسم المنطقيون البديهيَّات إِلَى فَتَيْنِ: البديهيَّات الأوَّلية، والثانويَّة. ويعتبرون التجاربِيَّات قسماً من الفئة الثانوية.
- ٧ - إنَّ القضايا التجاربِيَّة تتضمن قياساً ويمكن أن تُجعل مقدمة لقياس آخر. وبناءً عَلَى هذا فالتجربة لا تستغني عن القياس، ولن يُسْتَهِنَّ به أسلوباً في مقابل الأسلوب القياسي.
- ٨ - إنَّ الأسلوب القياسي يمكن تقسيمه إِلَى قسمين: التعقلي والتجربي، حيث يعتمد القسم الأوَّل عَلَى البديهيَّات الأوَّلية، ويعتمد القسم الثاني عَلَى التجاربِيَّات التي تعتبر من أقسام البديهيَّات الثانوية.
- ٩ - إنَّ قيمة المقدِّمات التجاربِيَّة لا ترتفع إِطْلَاقاً إِلَى مستوى البديهيَّات الأوَّلية، وعلى هذا فليس فقط لا تتمتع برجحان عَلَى الأسلوب التعقلي وإنما قيمتها تقلُّ عنه كثيراً.
- ١٠ - إنَّ الأسلوب التعقلي لا يُستخدم في مجال العلوم الطبيعية عَلَى الرُّغم من رجحانه عَلَى الأسلوب التجاربِيَّ، كما أنَّ الأسلوب التجاربِيَّ أيضاً لا يُستخدم في مجال الفلسفة.

## الأسئلة

- ١ - ما هو عدد الصور التي تتمّ بها الحركة الفكرية لاكتشاف المجهول؟ وأيتها أرفع قيمةً؟
- ٢ - هل هناك طريق لاكتشاف المجهول بحيث يكون مستغنِّاً عن القياس والسير من كليٍ إلى جزئيٍ؟
- ٣ - ما هو الاستقراء وما هي حقيقة التجربة؟ وهل يمكن اعتبارهما متساوين؟
- ٤ - أيمكننا أن نجعل الأسلوب التجريبي في مقابل الأسلوب القياسي؟
- ٥ - ما هو الفرق الأساسي بين الأسلوب التعلقي والأسلوب التجريبي؟ وأيهما أفضل وأعظم قيمةً؟

## الدرس التاسع

### العلاقة بين الفلسفة والعلوم

- ارتباط العلوم ببعضها.
- ما تقدمه الفلسفة للعلوم من مساعدة.
- المساعدة التي تقدمها العلوم للفلسفة.
- وهو يشمل:-
  - علاقة الفلسفة بالعرفان.
  - العون الذي تقدمه الفلسفة للعرفان.
  - ما يقدمه العرفان للفلسفة من عون.

## **ارتباط العلوم ببعضها:**

إنَّ العلوم بمعنى مجموعة من المسائل المتناسبة وإنْ كانت منفصلة ومتميزة عن بعضها بمعايير مختلفة من قبيل الموضوعات والأهداف وأساليب الدراسة، ولكتها في نفس الوقت مترابطة وكلَّ واحد منها يستطيع أن يساهم في حل مسائل العلم الآخر، وكما أشرنا من قبلُ فإنَّ الأصول الموضوعة لكلَّ علم يتم بيانها في علم آخر، وأفضلُ نموذج لاستفادة علم من علم آخر يمكن الظفر به في الرياضيات والفيزياء.

وارتباط العلوم الفلسفية ببعضها واضحًأً، وأفضلُ نموذج لذلك هو ما نجد في من علاقة بين الأخلاق ومعرفة النفس الفلسفية وذلك لأنَّ من الأصول الموضوعة في علم الأخلاق هو كون الإنسان مختاراً وذا إرادة، وبدون هذا الأصل لا يبقى أيَّ معنى للحسن والقبح الأخلاقيين، ولا معنىًّا أيضاً للمدح والذم ولا للثواب والعقاب. وهذا الأصل الموضوع لا بدَّ من إثباته في علم النفس الفلسفي الذي يدرس خصائص الروح الإنساني بالأسلوب التعقلي.

وهناك ارتباطات -بشكل أو بأخر- بين العلوم الطبيعية والعلوم الفلسفية، في البراهين التي تُقدم لإثبات بعض مسائل العلوم الفلسفية، يمكن الاستفادة

من مقدمات تم إثباتها في العلوم التجريبية.

مثلاً يثبت علم النفس التجريبي أنه أحياناً تتوفر الشروط الفيزيائية والفيسيولوجية الالزمة لتحقق الرؤية والسماع ولكنه مع ذلك لا تتحقق هاتان الظاهرتان. ولعلنا صادقنا أحياناً صديقاً في الطريق ولكننا لم نره نتيجةً لتركيز أذهاننا في موضوع معين، ولعل بعض الأصوات قد هزت طبلة الأذن عندنا ولكننا لم نسمعها. إن هذا الموضوع يمكن الاستفادة منه بعنوان كونه مقدمة لإثبات أحدى مسائل علم النفس الفلسفية، ويستنتج منه أن الادراك ليس من سُنخ الفعل والانفعال الماديّين وإنما مجرّد وجود شروطه الماديّة. وهنا نطرح هذا السؤال:

هل يوجد مثل هذه الارتباطات بين الفلسفة (الميتافيزيقا) وسائل العلوم والمعارف؟ أم أنّ بينها جداراً لا يُخترق ولا وجود لأي ارتباط بينهما؟

وفي الجواب نقول: إنّ بين الفلسفة وسائل العلوم ارتباطات أيضاً، فالفلسفة وإن لم تكن بحاجة إلى العلوم، وحتى أنها لا تحتاج إلى اصول مرضوعه يتضمّ إثباتها في سائر العلوم، ولكتها من ناحية تقدّم مساعدات للعلوم وتؤمن لها طلباتها الأساسية، ومن ناحية أخرى فهي تستفيد من العلوم بمعنى من المعاني.

وسوف نتناول بشكل مختصر وخلال فصلين العلاقة المتبادلة بين الفلسفة والعلوم.

### ما تقدّمه الفلسفة للعلوم من مساعدات:

هناك مساعدات أساسية تقدّمها الفلسفة (الميتافيزيقا) للعلوم الأخرى سواء كانت فلسفية أم غير فلسفية، وذلك في تبيين مبادئها التصديقية، ويتلخص ذلك في إثبات موضوعاتها غير البديهية وإثبات أعمّ أصولها الموضوعة:-

أ - إثبات موضوع العلم. لقد علمنا أنَّ موضوع أي علم يشكل محورَ مسائل ذلك العلم وهو الجامع بين موضوعات مسائله، وعندما لا يكون وجود مثل هذا الموضوع بديهيًّا فإنه سوف يحتاج إلى إثبات، ولا يندرج إثباته ضمن مسائل ذلك العلم، وذلك لأنَّ مسائل أي علم تقتصر على القضايا المبينة لأحوال الموضوع وأعراضه، ولا تتعرض لوجوده. ومن ناحية أخرى فإنه في بعض الموارد لا يتيسَّر إثبات الموضوع بواسطة أسلوب الدراسة في ذلك العلم، مثل العلوم الطبيعية فإنَّ الأسلوب التجريبي هو أسلوب الدراسة فيها، بينما الوجود الحقيقي لموضوعاتها لا بد من إثباته بالأسلوب التعلقي. في مثل هذه الموارد لا يوجد سوى الفلسفة الأولى التي تستطيع أن تُقْدِمَ العون لهذه العلوم فتشتت موضوعاتها بالبراهين العقلية.

وقد اعتبر بعض المفكرين هذه العلاقة بين الفلسفة والعلوم علاقة عامة شاملة، أي أنَّ جميع العلوم من دون استثناء تحتاج إلى الفلسفة في إثبات موضوعاتها، وحتى أنَّ البعض اندفع إلى أكثر من ذلك فأعتبر إثبات وجود أي شيء منوطاً بعلم ما بعد الطبيعة، وعدَّ أي قضية من الهمليات البسيطة أي التي محموها «موجود» من قبيل «الإنسان موجود». عدَّها قضية ميتافيزيقية (١). وصحيح أنَّ ظاهر هذا الكلام يبدو وبالغة ولكته لاجمال للشك في أنَّ موضوعات العلوم غير البديهية تحتاج إلى براهين تتكون من مقدمات كلية وميتافيزيقية.

ب - إثبات الأصول الموضوعة. إنَّ أعمَّ الأصول التي تحتاج إليها جميع العلوم الحقيقة يتم إثباتها في الفلسفة الأولى، وأهمَّها أصل العلية وقوانينها الفرعية.

(١) ليرجع من شاء إلى كتاب القبسات ص ١٩١.

ونلقي هنا بعض الضوء على هذا الموضوع:

إنَّ اكتشاف علاقة العلية والمعلولة، السببية والمسببية بين الأشياء والظواهر يشكّل المحور لجميع النشاطات العلمية. فالعالِم الذي ينفق أعواماً عديدةً من عمره في المختبر يحلل فيه المَواد الكيميائية ويركّبها إنما هو في الحقيقة يبحث ليعرف ما هي العناصر التي تؤدي إلى وجود مادة معينة وما هي الخواص والأعراض التي تظهر منها، وما هي العوامل التي تؤدي إلى تحليل المركبات، أي ما هي العلة وما هو السبب في وجود هذه الظواهر؟

وكذا العالِم الذي يجرب لكي يكتشف جرثومة مرض معين أو دواءه فإنه يريده في الواقع أن يعرف «علة» ظهور ذلك المرض أو «علة» الشفاء منه.

إذن يؤمن العلماء قبل البدء في نشاطاتهم العلمية. أنَّ لكلَّ ظاهرة علةً. وحتى العالم الشهير نيوتن الذي يقال إنه اكتشف قانون الجاذبية من ملاحظة تفاحة تسقط من شجرتها فإنه ظفر بذلك بفضل إيمانه بقانون العلية، ولو أنه كان يظنَّ أنَّ وجود الظواهر يتمَّ صدفةً ومن دون علة لم يصل إلى مثل هذا الاكتشاف.

وهاهنا يُطرح هذا السؤال:

في أي علم يُدرس هذا الأصل الذي يحتاج إليه علم الفيزياء وعلم الكيمياء والطب وسائر العلوم؟

الجواب: أنَّ دراسة هذا القانون العقلي لا تدخل في نطاق أي علم سوى الفلسفة.

وكذا القوانين المتفرعة على قانون العلية كالقانون القائل:

إن لكل معلول علة مناسبة له وخاصّة به، فثلاً هدير أسد في غابات إفريقيا لا يمكن أن يؤدي إلى اصابة شخص بمرض السرطان في آسيا، والألحان العذبة لبلبل في أوروبا لا يمكن ان تؤدي إلى شفائه منه.

وكذا القانون القائل: كلما تحققت العلة التامة فإن معلولها سوف يوجد أيضاً بالضرورة، وإذا لم يتحقق السبب التام فإن سببه أيضاً لن يوجد. كل هذه القوانين لا يدرسها أي علم سوى الفلسفة.

والعلماء لا يستغنون عن أصل العلية حتى بعد إتمام تجاربهم، وذلك لأن النتائج المباشرة للتجارب ليست إلا أنه في هذه الموارد التي تمت تجربتها تتحقق ظواهر معينة معاصرة أو بعد ظواهر أخرى وأما اكتشاف قانون كلي والادعاء بأنّه دائماً تؤدي هذه الأسباب والعلل إلى وجود هذه المسببات والمعاليل في الماضي والحاضر والمستقبل فإنه يحتاج إلى أصل آخر لا يمكن اكتسابه عن طريق التجربة.

والواقع أن ذلك الأصل هو أصل العلية، أي لا يستطيع العالم أن يطرح قانوناً كلياً بشكل يقيني إلا إذا اكتشف العامل المشترك في جميع الموارد وظفر بوجود علة الظاهرة في جميع الموارد المجرّبة. في مثل هذه الصورة يستطيع أن يقول: كلما تحققت هذه العلة وفي أي مكان فإن الظاهرة المعلولة لها سوف تتحقق أيضاً.

ولا يكون هذا القانون كلياً يرفض أي استثناء إلا إذا آمنا بقانون الضرورة في العلية، وإلا فمن الممكن أن يحتمل أحد أن وجود السبب التام لا يستلزم دائماً ووجر المعلول، أو أنه من الممكن أن يوجد المعلول من دون وجود سببه التام. وفي هذه الصورة تنتقض كلية هذا القانون وضرورته ويفارقه اليقين.

ومن الواضح أنَّ البحث عن أنَّ التجربة هل هي قادرة على اكتشاف السبب التام المنحصر للظواهر أم لا؟ إنما هو بحث آخر.

وعلى أي حال فإنَّ ضرورة أي قانون كلي وقطعية (إن كان مثل هذا القانون يمكن اكتشافه بالأسلوب التجاري في الطبيعيات) مرهونة بقبول أصل العليمة وفروعه. وإثبات هذه القوانين إنما هو من جملة المساعدات التي تُقدمها الفلسفة للعلوم.

### المجعدة التي تُقدمها العلوم للفلسفه:

إنَّ أهمَّ ما تُقدمه العلوم للفلسفه من عون يتم بصورتين:

- أ - إثبات مقدمة بعض البراهين. فقد أشرنا في مقدمة هذا الدرس إلى أنَّه أحياناً يتم إثبات بعض مسائل العلوم الفلسفية بفضل مقدمات تجريبية، كما أنَّ عدم تحقق الإدراك مع توفر شروطه المادية يُستنتج منه أنَّ الإدراك ليس ظاهرة مادية.

وكذا يمكن الاستفادة من هذا الموضوع المتعلق بعلم الأحياء والقائل أنَّ خلايا جسم الإنسان والحيوانات تموت تدريجياً وتخل محلها خلايا أخرى بحيث إنَّ جميع خلايا الجسم (ماعدا خلايا المخ) تتغير تماماً خلال بضعة أعوام، وبضم هذا الموضوع إليه وهو أنَّ خلايا المخ أيضاً تتغير تدريجياً بتحلل المواد الأولية فيها وتغذيتها من مواد غذائية جديدة - يستفاد من هذا الموضوع لإثبات الروح، وذلك لأنَّ وحدة الروح الشخصية وثباتها أمرٌ وجданٌ لا يمكن إنكاره بينما الجسم دائماً هو في حالة التغيير، إذن يُعرف من هذا أنَّ الروح شيء غير البدن وهو أمر ثابت لا يتبدل.

وحتى أنه يستفاد من المقدمات التجريبية بمعنى من المعاني في البراهين التي تتناول إثبات وجود الله سبحانه مثل برهان الحركة وبرهان الحدوث.

والآن وبعد الأخذ بعين الاعتبار الرابطة الموجودة بين العلوم الطبيعية والعلوم الفلسفية فإننا نستطيع أن نثبت علاقةً بينها وبين الميتافيزيقا بهذه الصورة: وهي أننا لإثبات هذه المسألة الميتافيزيقية وهي أنَّ الوجود ليس مساوياً لل المادة، وأن المادة ليست من خواص الوجود بأكمله وليس من أعراض جميع الموجودات، وبعبارة أخرى فإنَّ الوجود ينقسم إلى المادي والمحرد - لإثبات هذه الحقيقة نستفيد من مقدمات مأخوذة من معرفة النفس الفلسفية، وإثبات تلك المقدمات أيضاً قد تم بدوره بالاستعانة بالعلوم التجريبية. وأيضاً نستفيد من برهاني الحركة والحدوث. المبنيين على مقدمات تجريبية - لإثبات هذه المسألة، وهي أنَّ الارتباط والتعلق ليس من لوازם الوجود غير المنفكة عنه، فهناك موجود ليس مرتبطاً ولا متعلقاً وإنما هو مستقل (واجب الوجود).

ولكن هذا الارتباط بين العلوم الطبيعية والفلسفية لا يعني نقض ما ذكرناه سابقاً، أي إنه لا ينافي مع استغفاء الفلسفة عن سائر العلوم، وذلك لأنَّ طريق إثبات هذه المسائل لا ينحصر في مثل هذه البراهين وإنما يوجد لكل منها برهان فلسيقي خالص يتكون من البديهيات الأولية والوجهانيات (وهي القضايا التي تحكي علوماً حضورية)، وسوف نتعرض لذكر ذلك في محله إن شاء الله تعالى. وفي الواقع فإنَّ إقامة هذه البراهين المشتملة على مقدمات تجريبية إنما هو إرافق الحال الذين لم تتمرس أذهانهم للإدراك الكامل للبراهين الفلسفية الخالصة، تلك البراهين التي تتكون من مقدمات عقلية محضة بعيدة عن الذهن المأنس بالمحسوسات.

ب - إعداد مجالات جديدة للتحليل الفلسفية. فكل علم يبدأ من عدد من المسائل العامة والأساسية، ثم يتسع بواسطة ظهور مجالات جديدة لتفصيل وتوسيع الأمور الخاصة والجزئية، وقد تُعين علوم أخرى في تهيئه هذه المجالات. ولا تستثنى الفلسفة من هذه القاعدة، فمسائلها الأولية معدودة ولكنها اتسعت ولا تزال تتسع بظهور آفاق رحبة تُكتشف أحياناً بالدراسات والبحوث الذهنية وصراع الأفكار، وأحياناً أخرى بهداية الوحي أو المكاشفات العرفانية، وأحياناً أخرى بواسطة الأمور التي يتم إثباتها في علوم أخرى، وهي توفر المجال لتطبيق الأصول الفلسفية والتحليلات العقلية الجديدة، كما في مسائل جاءت بها الأديان من قبيل حقيقة الوحي والإعجاز، ومسائل أخرى جاء بها العرفاء من قبيل عالم المثال والأشباح، فقد وفرت هذه المسائل المجال لدراسات فلسفية جديدة.

وكذا التقدم الحاصل في علم النفس التجريبي فإنه فتح آفاقاً جديدة أمام علم النفس الفلسفي.

إذن من الخدمات التي تُقدمها العلوم للفلسفة - وهي تؤدي إلى توسيع نطاقها وتنمية مسائلها - هي أنها توفر لها موضوعات جديدة للتحليلات الفلسفية وتطبيقاتها العامة.

مثلاً في العصر الحديث عند ما ظهرت نظرية تبديل المادة إلى طاقة وأن ذرات المادة ليست إلا طاقة متراكمة فإن هذه المسألة قد طرحت أمام الفيلسوف هذا السؤال: هل من الممكن أن يتحقق في عالم المادة شيء ليس فيه صفات المادة الأساسية، مثلاً ليس له حجم؟ وهل من الممكن أن يتحول شيء ذو حجم إلى شيء لا حجم له؟

وإذا كان الجواب على هذه الأسئلة بالنفي فإنَّ النتيجة سوف تكون أنَّ الطاقة لا يمكن أن تكون فاقدة للحجم، وإن لم نستطع إثبات ذلك بالتجربة الحسية.

وكذا عندما يعد بعض الفيزيائين الطاقة من سinx الحركة فإننا نواجه هذا السؤال: أيمكن أن تكون المادة - التي هي حسب الفرض طاقة متراكمة - من سinx الحركة أيضاً؟ وهل تفقد المادة شيئاً من خواصها الذاتية عند ما تحول إلى طاقة أو عندما تحول بعض أجزاء نواة الذرة إلى «المجال الذري» (حسب بعض الفرضيات في الفيزياء الحديثة)؟

وأخيراً هل المادة الفيزيائية هي نفس الجسم الفلسفية؟ وما هي النسبة بين كلٍّ من المادة الفيزيائية والمفاهيم الأخرى من قبيل القوة والطاقة وال المجال الذري بينها وبين المفهوم الفلسفى للجسم؟ . ومن الواضح أن هذه الخدمة التي تقدمها العلوم الطبيعية للعلوم الفلسفية ولا سيما الميتافيزيقا لا تعنى حاجة الفلسفة إليها، وإن كان تقدم العلوم الأخرى بطرح مواضيع تهيئة أرضية أرحب لتجلي الفلسفة ونشاطها.

### علاقة الفلسفة بالعرفان:

لابأس أن نشير في خاتمة هذا الدرس إلى علاقـة الفلسفة بالعرفان<sup>(١)</sup>، ولهذا لا بد لنا من إلقاء بعض الضوء على العـرفان.

يطلق العـرفان في اللغة على العلم، ويطلق اصطلاحاً على لون خاص من الإدراك وهو الحاصل عن طريق تركيز الالتفات إلى باطن النفس (وليس

<sup>(١)</sup> من أحب التوسع فليرجع إلى كتابنا «عصارة لبعض البحوث الفلسفية» ص ١٣-١٨.

من طريق التجربة الحسية ولا من طريق التحليل العقلي) فخلال السير والسلوك عادةً تتم مكاشفات تُشبه «الرؤيا» .

وهي أحياناً تحكي مباشرةً عن وقائع ماضيةٍ أو حاضرة أو مستقبلية، وأحياناً تحتاج إلى تفسير، وأحياناً أيضاً تحصل نتيجةً لتصرفات الشيطان. والمواضيع التي يبيّنها العرفاء بعنوان أنها تفسير لمكاشفاتهم وما اظفروا به يطلق عليها اسم «العرفان العلمي» ، وأحياناً تضم إليها الاستدلالات والاستنتاجات فتظهر بصورة دراسات فلسفية.

وبين الفلسفة والعرفان أيضاً توجد علاقات متباينة ندرسها في فصلين:

### العون الذي تقدمه الفلسفة للعرفان:

أ - إن العرفان الحقيقي لا يحصل إلا عن طريق عبادة الله وطاعة أوامره، ولا يمكن أن تتم عبادة الله من دون معرفته، ومعرفته تحتاج إلى الأصول الفلسفية.

ب - إن تشخيص صحة المكاشفات العرفانية يتم بعرضها على موازين العقل والشرع، وينتهي ذلك بواسطة واحدة أو أكثر إلى الأصول الفلسفية.

ج - لما كان الشهود العرفاني إدراكاً باطنياً وشخصياً محضاً فإن تفسيره الذهني ونقله إلى الآخرين يتم بواسطة الألفاظ والمصطلحات، وبالالتفات إلى أن كثيراً من الحقائق العرفانية أرفع من مستوى الفهم العادي فلا بد من استخدام مفاهيم دقيقةٍ واصطلاحات مناسبة حتى لا تؤدي إلى سوء تفاهم وتعليم معكوس (كما حدث ذلك مع الأسف الشديد في بعض الأحيان)، ومن الواضح أن تعين المفاهيم الدقيقة يحتاج إلى ذهن متمرّس قد تعود على معالجة المسائل الفلسفية.

**ما يُقدمه العرفان للفلسفه من عون:**

- أ - كما أشرنا من قبل فإن المكاففات والمشاهدات العرفانية توفر مواضيع جديدة للتحليلات الفلسفية، فتساهم بذلك في توسيع نطاق الفلسفه ونموها.
- ب - في المسائل التي تشتبه الفلسفه عن طريق البرهان العقلي تصبح المشاهدات العرفانية مؤيدهً وسندًا لصحتها، وفي الواقع فإن مايفهمه الفيلسوف بعقله يدركه العارف بالشهود القلبي .

## **خلاصة القول:**

- ١ - إنَّ الأصول الموضعية لأي علم يتم إثباتها عادةً في علم آخر وهذا أمر يؤدي إلى ارتباط العلوم ببعضها.
- ٢ - إنَّ هذا الارتباط قائم بين العلوم الطبيعية مع بعضها، وبين العلوم الفلسفية مع بعضها، وبين العلوم الطبيعية والعلوم الفلسفية.
- ٣ - إنَّ الفلسفة تُعين العلوم عن طريق إثبات أحد هما عن طريق إثبات موضوعاتها غير البديهية، والثاني عن طريق إثبات أعمّ أصولها وأسسها.
- ٤ - والعلوم أيضاً تُعين الفلسفة عن طريق إثباتين: أحد هما عن طريق إثبات مقدمة لبعض البراهين الفلسفية، والثاني عن طريق عرض مسائل جديدةٍ للتحليلات العقلية.
- ٥ - إنَّ العرفان عبارة عن تلك المعرفة الحاصلة عن طريق تركيز الالتفات إلى باطن النفس.
- ٦ - إنَّ الفلسفة تُعين العرفان عن طريق إثبات المعارف اللازم حصولها قبل السير والسلوك العرفاني، وعن طريق توفير الموازين الالزامية لتشخيص المكافئات الصحيحة، وأيضاً عن طريق تعين المفاهيم والمصطلحات الدقيقة لتفسيرها.
- ٧ - إنَّ العرفان يُعين الفلسفة عن طريق طرح مسائل جديدةٍ وأيضاً عن طريق تأييد النتائج الحاصلة بفضل التفكير العقليّ.

## الأسئلة

- ١ - كيف ترتبط العلوم بعضها؟
- ٢ - بين موجباً لارتباط العلوم الفلسفية بعضها.
- ٣ - اشرح موجباً لارتباط العلوم الطبيعية بالعلوم الفلسفية.
- ٤ - ما هي المساعدات التي تقدمها الفلسفة للعلوم؟
- ٥ - ما هي المساعدات التي تقدمها العلوم للفلسفه؟
- ٦ - ما هو الفرق بين العون الذي تقدمه الفلسفة للعلوم والعون الذي تقدمه العلوم للفلسفه؟
- ٧ - ما هي حقيقة العرفان؟
- ٨ - ما هو العون الذي تقدمه الفلسفة للعرفان؟
- ٩ - ما هو العون الذي يقدمه العرفان للفلسفه؟
- ١٠ - اذكر الفرق الأساسي بين العون الذي تقدمه الفلسفة للعرفان والعون الذي يخدمه العرفان للفلسفه.

## الدرس العاشر

### ضرورة الفلسفة

- إنسان العصر.
  - المذاهب الاجتماعية.
  - سرّ الإنسانية.
  - جواب لبعض الشبهات.
- وهو يشمل:

## إنسان العصر.

بدأت الشمس تبزغ تؤاً من وراء مياه البحر الخضراء وترسل بأشعتها الذهبية فتغمي العيون التي يخالطها النوم لركاب السفينة، أولئك الركاب الذين انتبهوا الآن من نوم الليلة الماضية، ثم اندفعوا للأكل والشرب وألوان العبث بفكير غير متعب وباعراض عن كل شيء آخر، والسفينة تبحر في هذا المحيط الذي لا تُسِّرُّ أغواهُ.

ومن بين هؤلاء شخص يبدو أذكي من غيره يتأمل في نفسه ويفكر قليلاً ثم يلتفت إلى رفقائه قائلاً:  
«إلى أين نحن ذاهبون؟»

فيلتفت شخص آخر وكأنه استيقظ من النوم ويكرر نفس السؤال على الآخرين بحيرة و...، بينما البعض الآخر قد أسكنه الفرح واللهو بحيث لا يهتم بما جرى وهو يواصل عمله من دون أن يفكّر في الجواب، ولكن هذا السؤال ينتشر شيئاً فشيئاً حتى يصل إلى البحارة وقائد السفينة فيكررون السؤال من دون أن تكون لديهم إجابة عليه وعندئذ ترتسم علامات استفهام في فضاء السفينة فتضطرب القلوب ويشيع الفزع ...

أليس هذه الصورة الخيالية هي قصة الإنسان في هذا العالم فهو يستقل سفينته الأرض العظيمة، وفي الوقت الذي يدور فيه حول نفسه في الفضاء

الجوي فإنه يقطع محيط الزمان الذي لا تُسر أعماقه؟  
أليس مثل هؤلاء كمثل الدواب كما يقول القرآن الكريم: «يتمعون  
ويأكلون كما تأكل الأنعام» (١)  
ويقول أيضاً:

«لهم قلوب لا يفهون بها وهم أعين لا يصرون بها وهم آذان لا يسمعون بها  
أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون» (٢)  
أجل! إن هذه قصة إنسان عصرنا الذي حَقَّ تقدماً تكنولوجياً هائلاً  
فأصابته الحيرة وضعاع ولم يدرِّ من أين جاء؟ وإلى أين هو ذاهب؟ وإلى أيه  
جهة لابد أن يتوجه؟ وأي سبيل لابد أن يسلك؟  
وهكذا تنتشر في عصرنا مذاهب العبث والعدمية والهبية فتتدبر كالسرطان  
في فكر الإنسان المتمدن وروحه، وكذودة الأرض تنخر أسس الإنسانية  
وتحطّمها.

ولكن هذه الأسئلة قد طرحتها الواقعون، وأعادوها على أنفسهم النابهون،  
دفعت العلماء للتفكير والبحث عن أجوبة لها. فهناك أشخاص يتمتعون  
بالاستعداد الكافي للتفكير بشكل صحيح وهم يقدّمون أجوبة مقنعة واضحة  
وهدافة، وهم يعرفون بدقة المقصود الحقيقي ويسلكون الطريق المستقيم بكل  
שוק ورغبة، ولكن هناك أنساً أيضاً يتخيلون -نتيجةً لقصور في التفكير  
ولعوامل نفسية أخرى- أن هذه القافلةلامبده لها ولا انتهاء، وأن هناك سفناً  
تظهر باستمرار في عرض المحيط فتتقاذفها الأمواج التي لا هدف لها إلى هذه

(١) سورة محمد، الآية ١٢.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

الجهة وتلك الجهة حتى تغرق في أعماق البحر من دون أن تصل إلى ساحل الأمان والاطمئنان:

«وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيي وما يهلكنا إلا الدهر» (١). على أي حال فإن هذه الأسئلة - شيئاً أم أبينا - مطروحة أمام الإنسان الوعي:

أين المبدأ؟ وإلى أين المنتهى؟ وما هو الطريق المستقيم إلى الغاية؟ ومن الواضح أنَّ العلوم الطبيعية والرياضية ليس فيها جواب لهذه الأمور، إذن ما هو الحل؟ وعن أي طريق يمكن الحصول على جواب صحيح لهذه الأسئلة؟ لقد عُرف طريق الحصول على جواب لهذه الأسئلة من خلال الدروس الماضية. أي إنَّ كلَّ واحد من هذه الأسئلة الثلاثة الأساسية يتعلّق بقسم خاص من الفلسفة ولا بد من دراسته بالأسلوب التعلقي، وكلها تحتاج إلى الميتافيزيقا والفلسفة الأولى. إذن لا بد أن نبدأ من علم المعرفة وعلم الوجود، ثم نتناول سائر العلوم الفلسفية حتى نظفر بأجوبة صحيحة على هذه الأسئلة وأمثالها.

### المذاهب الاجتماعية:

إنَّ الحرية التي استولت على إنسان عصر الفضاء لم تقتصر على مسائله الفردية والشخصية، وإنما امتدت لتشمل مسائله الاجتماعية أيضاً، وقد تجلَّ ذلك في مذاهب سياسية-اقتصادية متناقضة، ومع أنَّ هذه المذاهب التي صاغتها اليد البشرية قد أدَّت امتحانها وأثبتت فشلها ونقصها وعدم صلاحيتها فإنَّ

(١) سورة الجاثية الآية ٢٤.

ال المجتمعات البشرية الحائرة لم تنفع منها يديها ، والذين ضلوا بها لا يزولون يسرون في الطريق المنحرف ويبحثون عن أنسجة جديدة من نوع تلك الأقشة ، وكلما ظهر «ايسم» جديد في أفق الإيديولوجيات اجتذب نحوه مجموعة من الصائرين وأوجد صخباً وضججاً ثم لا يستمر كثيراً حتى يفشل وينهض ليظهر من جديد باسم آخر وصبغة جديدة فتنخدع به مجموعة أخرى من الناس .

كأن هؤلاء الصائرين سيئي الحظ قد أقسموا أن لا يُصغوا أبداً إلى نداء الحق ، وأن لا يستمعوا إلى حديث المداه الإلهيين ، وكل همهم أن يشكلوا عليهم : لماذا أيديكم فارغة من الذهب والفضة وما يخلب الأنوار؟ وإذا كان أدعاكم صحيحاً فلماذا لا تكون قصور العالم البيض والحرمر تحت تصرفكم؟ !

أجل ! إن هؤلاء يقتلون أثر الذين تحدث عنهم القرآن كثيراً ودعا الجميع ليعتبروا بمصيرهم الأسود . ولكن أين الأذن السامة؟

ومن باب الدعوة بالحكمة لابد من القول : إنَّ النَّظَامِ الاجْتِمَاعِيِّ يُجَبِّبُ وَضَعَهُ عَلَى أَسَاسِ الإِحْاطَةِ بِالتَّكَوِينِ الْفَطَرِيِّ لِلنَّاسِ وَجَمِيعِ أَبعادِ الْوِجُودِيَّةِ ، وَبِالْالْتِفَاتِ إِلَى هَدْفِ الْخَلْقَةِ وَمَعْرِفَةِ الْعَوْمَلِ الَّتِي تُعِينُهُ فِي الْوُصُولِ إِلَى الْهَدْفِ النَّهَائِيِّ ، وَالْحَصُولُ عَلَى مَثْلِ هَذِهِ الْمَعَادِلَةِ الْمَعْقَدَةِ لَيْسَ مَيْسُوراً لِلْعُقُولِ الإِنْسَانِيَّةِ الْعَادِيَّةِ . وَكُلُّ مَا يُتَوَقَّعُ مِنْ عَقُولِنَا هُوَ مَعْرِفَةُ الْمَسَائِلِ الْأَسَاسِيَّةِ وَخَفَائِضُ هَذَا النَّظَامِ الَّتِي لَابَدَّ مِنْ إِحْكَامِهَا مَمْكُنٌ ، وَذَلِكَ بِمَعْرِفَةِ خَالقِ الْإِنْسَانِ وَالْعَالَمِ ، وَمَعْرِفَةِ أَنَّ الْحَيَاةَ الْبَشَرِيَّةَ ذَاتُ هَدْفٍ ، وَمَعْرِفَةَ الطَّرِيقِ الَّذِي جَعَلَهُ الْخَالقُ الْحَكِيمُ لِلْسِيرِ وَالْحُرْكَةِ فِيهِ نَحْوَ الْمَهْدِيِّ الْنَّهَائِيِّ لِلنَّاسِ . ثُمَّ يَصِلُ الدُّورُ لِتَعْلُقِ الْقَلْبِ بِهِ وَالْحَرْصِ عَلَيْهِ وَاتِّبَاعِ الْهَدِيِّ الإِلَهِيِّ ، وَقَطْعُ الْخَطُوطَ بِاطْمَئْنَانٍ لَا يُشَوِّهُهُ تَرْزِيلٌ وَبِسُرْعَةٍ لَا يَتَخَلَّلُهَا تَلْكُؤُ .

وَمَمَّا إِذَا أَعْرَضَ أَحَدٌ عَنْ نِعْمَةِ الْعَقْلِ الإِلَهِيَّةِ وَلَمْ يَتَأْمِلْ فِي مِبْدَأِ الْوِجُودِ

ومنتهٰهٰ ولم يحل مشكلات الحياة الأساسية، واختار طريقاً كما يهوّي، وأوجد نظاماً كما يتخيّل، وأنفق في سبيل ذلك طاقاته وطاقات غيره من الذين أطاعوه فإنّ هؤلاء لابد أن يتحملوا نتائج هذه العبادة للذات والتنكّر للعقل واتّباع الهوي والتفكير المنحرف والسلوك الضال، وبالتالي فإنّهم لابد أن لا يلوموا أحداً على سوء المصير الحالى الذي ينتظرون.

أجل! إنَّ الظفر بِإيديولوجية صحيحة يتوافق على المتع برؤية كونية صحيحة، وما دامت أُسس الرؤية الكونية لم تستحكم وما دامت مسائلها الأساسية لم تخل بشكل صحيح وما دامت وساوس الخلاف لم ترفع فإنَّه لا يوجد أمل في الحصول على الإيديولوجية المطلوبة التي تعبد الطريق وتنشط العمل، وما دمنا لا نعرف ((ما هو موجود)) فاننا لا نستطيع أن نعرف ((مَا لَدَّ أَنْ يُوجَدَ)).

والمسائل الأساسية للرؤى الكونية تتضمنها الأسئلة الثلاثة الماضية التي يبحث الصمير الحي والفطرة الوعائية للإنسان عن أجوبة يقينية ومقنعة لها. وليس اعتباطاً ولا عبثاً أن يُطلق عليها علماءُ الإسلام اسم «أصول الدين»، فمعرفة الله تقع جواباً للسؤال الأول: «أين المبدأ؟»، ومعرفة المعاد تقع جواباً للسؤال الثاني: «إلى أين المنتهى؟»، ومعرفة الوحي والنبوة تقع جواباً للسؤال الثالث: «ما هو الطريق المستقيم إلى الغاية، ومن هو الدال علىه؟».

ومن الواضح أنَّ الحلُّ الصحيح واليقينيُّ لهذه جمِيعاً يتوقف علىِ التفكير العقليِّ والنشاط الفلسفِيِّ. وهذا ندرك - عن طريق آخر أهمية المسائل الفلسفية وضرورتها، ومن ضمنها علم المعرفة وعلم الوجود.

سر الإنسانية:

وهناك طريق ثالث للتعرف على أهمية الفلسفة وضرورتها، ويتميز بأنه

يسثير الهمم الرفيعة، وهو أنَّ إنسانية الإنسان الحقيقة رهينةٌ بنتائج الفلسفة، وببيان ذلك:

انَّ جَمِيعَ الْحَيَوانَاتِ تَتَمَيَّزُ بِمِيزَةٍ خَاصَّةٍ وَهِيَ أَنَّهَا تُؤْدِيُ أَفْعَالَهَا بِشَعُورٍ وَإِرَادَةٍ نَاسِيَتِينَ مِنَ الْغَرَائِرِ، وَكُلُّ مُوْجَدٍ لَا يَتَمَتَّعُ بِأَيِّ لَوْنٍ مِنَ الْأَلوَانِ الشَّعُورِ فَإِنَّهُ خَارِجٌ مِنْ جَمِيعِ الْحَيَوانَاتِ.

ويوجد نوع ممتاز من بين الحيوانات بحيث لا ينحصر إدراكه في مجال الإدراك الحسي، ولا تكون إرادته تابعة لغرائزه الطبيعية، وإنما هو يتمتع بقدرة إدراك أخرى تسمى العقل، وعلى ضوء إرشادها تتشكل إرادته. وبعبارة أخرى فإنَّ الإنسان يتميز بلون رؤيته وكيفية رغباته. فإذا اقتصر فرد على إدراكات الحسية ولم يستخدم بشكل صحيح قوته العقلية، وكانت الغرائز الحيوانية هي الدوافع لحركاته وسكناته فإنه لن يكون حينئذ أكثر من حيوان، وبتعبير القرآن الكريم فإنَّه أضلُّ من الأئمَّةِ !

إذن الإنسان الحقيقي هو الذي يستخدم عقله في أهم المسائل المصيرية، وعلى ضوئها يتعرف على الطريق العام لكيفية الحياة، ثم يخطو فيه بكل جد وثقة وقد عُلم من أحاديثنا الماضية أنَّ أهم المسائل المطروحة أمام أي إنسان واعٍ لها تأثير فعال في المصير الفردي والاجتماعي للبشر إنما هي المسائل الرئيسية في الرؤية الكونية التي يتوقف حلها النهائي على النشاط الفلسفى. والحاصل أنه من دون الاستفادة من نتائج الفلسفة لا يتيسر للإنسان تحقيق سعادته الفردية ولا سعادته الاجتماعية، ويتعذر عليه الوصول إلى كماله الحقيقي.

## جواب لبعض الشهادات:

قد تطرح هنا بعض الشبهات نذكر أهمّها ثمّ نجيب عليها:

**الشـهـةـ الـأـوـلـىـ:** إـنـ هـذـاـ الـكـلامـ لـاـ يـثـبـتـ ضـرـورـةـ الـفـلـسـفـةـ إـلـاـ إـذـاـ اـخـصـرـتـ الرـؤـيـةـ الـكـوـنـيـةـ بـالـرـؤـيـةـ الـكـوـنـيـةـ الـفـلـسـفـيـةـ،ـ وـإـلـاـ إـذـاـ اـخـصـرـ طـرـيقـ مـعـرـفـةـ مـسـائـلـهـ الرـئـيـسـيـةـ بـالـفـلـسـفـةـ،ـ بـيـنـاـ هـنـاكـ أـلـوـانـ أـخـرـىـ مـنـ الرـؤـيـةـ الـكـوـنـيـةـ مـثـلـ الرـؤـيـةـ الـكـوـنـيـةـ الـعـلـمـيـةـ،ـ الرـؤـيـةـ الـكـوـنـيـةـ الـدـيـنـيـةـ،ـ الرـؤـيـةـ الـكـوـنـيـةـ الـعـرـفـانـيـةـ.

**الجـوابـ:** إـنـ حـلـ مـثـلـ هـذـهـ مـسـائـلـ.ـ كـمـاـ أـوـضـحـنـاـ ذـلـكـ أـكـثـرـ مـرـةـ.ـ خـارـجـ عـنـ نـطـاقـ الـعـلـمـ الـتـجـرـيـيـةـ،ـ وـمـنـ هـنـاـ فـإـنـهـ لـاـ وـاقـعـ لـلـرـؤـيـةـ الـكـوـنـيـةـ الـعـلـمـيـةـ (ـيـعـنـاـهـاـ الصـحـيـحـ).ـ وـأـمـاـ الرـؤـيـةـ الـكـوـنـيـةـ الـدـيـنـيـةـ فـهـيـ مـفـنـدـةـ فـيـ إـذـاـ كـنـاـ قـدـ عـرـفـنـاـ الدـيـنـ الـحـقـ،ـ وـلـكـنـ هـذـهـ مـعـرـفـةـ تـتـوـقـفـ عـلـىـ مـعـرـفـةـ النـبـيـ وـمـرـسـلـهـ وـهـوـالـهـ جـلـ وـعـلـاـ،ـ وـمـنـ الـواـضـحـ أـنـهـ لـاـ يـمـكـنـ إـثـبـاتـ الـمـرـسـلـ وـالـرـسـولـ بـالـاعـتـمـادـ عـلـىـ مـضـمـونـ الـوـحـيـ،ـ فـثـلـاـ لـاـ يـكـنـ القـوـلـ أـنـ مـاـ دـامـ الـقـرـآنـ يـقـولـ بـوـجـودـ اللهـ فـوـجـودـهـ مـتـحـقـقـ.ـ وـأـمـاـ الرـؤـيـةـ الـكـوـنـيـةـ الـعـرـفـانـيـةـ فـكـمـاـ أـشـرـنـاـ فـيـ مـوـضـعـ عـلـاقـةـ الـفـلـسـفـةـ وـالـعـرـفـانـ فـهـيـ مـتـوـقـفـهـ عـلـىـ مـعـرـفـةـ السـابـقـةـ لـلـهـ سـبـحـانـهـ وـمـعـرـفـةـ الـطـرـيقـ الـصـحـيـحـ لـلـسـيرـ وـالـسـلـوكـ،ـ وـلـاـ يـتـمـ إـثـبـاتـ ذـلـكـ إـلـاـ عـلـىـ اـسـاسـ الـأـسـسـ الـفـلـسـفـيـةـ.ـ اـذـنـ كـلـ الـطـرـقـ تـؤـديـ إـلـىـ الـفـلـسـفـةـ (ـ١ـ).

**الـشـهـةـ الـثـانـيـةـ:** إـنـ مـحاـوـلـةـ حـلـ مـسـائـلـ الـفـلـسـفـةـ وـالـرـؤـيـةـ الـكـوـنـيـةـ لـاـ تـكـونـ مـوـقـفـةـ إـلـاـ إـذـاـ كـانـ لـلـإـنـسـانـ أـمـلـ بـنـتـيـجـةـ لـحـاوـلـتـهـ،ـ وـبـالـالـتـفـاتـ إـلـىـ عـمـقـ هـذـهـ الـمـسـائـلـ وـسـعـتـهـاـ فـإـنـهـ لـاـ يـوـجـدـ أـمـلـ كـبـيرـ فـيـ التـجـاحـ.ـ وـعـنـدـئـذـ مـنـ الـأـفـضـلـ أـنـ لـاـنـنـفـقـ الـعـمـرـ فـيـ طـرـيقـ لـاـ تـعـرـفـ نـهـاـيـتـهـ وـإـنـماـ نـدـخـرـهـ لـلـبـحـثـ فـيـ أـمـورـ نـأـمـلـ كـثـيـراـ فـيـ أـنـ نـصـلـ بـشـأـنـهاـ إـلـىـ نـتـيـجـةـ.

(ـ١ـ) لـيـرـجـعـ مـنـ أـحـبـ التـوـسـعـ إـلـىـ كـتـابـنـاـ «ـمـحـاضـرـاتـ فـيـ الـاـيـدـيـوـلـوـجـيـةـ الـمـقارـنـةـ»ـ،ـ الـمـحـاضـرـ الـثـانـيـةـ.

**الجواب:** أولاً: أنَّ الأمل في حلَّ هذه المسائل لا يقلُّ بائيًّا وجه من الوجوه عن الأمل بنتائج المحاولات العلمية التي يقوم بها العلماء لاكتشاف الأسرار العلمية وتسخير قوى الطبيعة.

ثانياً: أنَّ قيمة الاحتمال لا تتبع فقط عاملًا واحدًا وهو «مقدار الاحتمال». وأنما لابد في الأخذ بعين الاعتبار عاملًا آخر هو «مقدار المحتمل»، وحاصل ضرب هذين العاملين هو الذي يعيّن قيمة الاحتمال. وبالالتفات إلى أنَّ «المحتمل» هنا هو السعادة اللانهائية للإنسان في العالم الأبدي فإنَّ مقدار الاحتمال مهما كان ضعيفاً تكون قيمة الاحتمال فيه أكثرَ من قيمة احتمال النجاح في أي طريق تكون نتيجته محدودة ومتناهية.

**الشبهة الثالثة:** كيف نطمئن إلى قيمة الفلسفة والحال أنَّ كثيراً من العلماء يخالفونها وقد نقلت روایات أيضاً في ذمها؟

**الجواب:** أنَّ الخالفة للفلسفة قد تمت من قبل أشخاص مختلفين وبدوافع متنوعة. ولكن خالفة العلماء المسلمين الواقعين غير المغرضين كانت في الواقع خالفة لمجموعة من الأفكار الفلسفية الرائجة في زمانهم حيث إنَّ بعضها - على الأقل حسب رأيهم - لم يكن منسجماً مع الأصول الإسلامية. وإذا كانت هناك روایة معتبرة قد نقلت في الذم للفلسفة فهي قابلة للحمل على هذا المعنى. أمّا مقصودنا من المحاولة الفلسفية فهي عبارة عن استخدام العقل في سبيل حلَّ المسائل التي لا يمكن حلُّها إلا بالأسلوب التعقلي. وضرورة هذا الأمر هي مورد تأكيد الآيات الحكمة للقرآن الكريم والستة الشريفة، كما تلاحظ نماذج كثيرة من هذه المحاولات في الروایات وحتى في نفس القرآن الكريم، من قبيل الاستدلالات الواردة في الكتاب والستة على التوحيد والمعاد.

**الشيبة الرابعة:** إذا كانت مسائل الرؤية الكونية قد درست بالأسلوب التعقلي والفلسفى في الكتاب والستة، فلا حاجة إذن لمراجعة الكتب الفلسفية وما فيها من مباحث قد اقتبست غالباً من اليونانيين.

**الجواب:** أولاً: أنَّ طرح المسائل الفلسفية في الكتاب والستة لا يغير ماهيتها الفلسفية.

ثانياً: أنَّ استخراج هذه الفئة من المسائل وتنظيمها بصورة علم خاص لامانع منه، كما حدث ذلك بالنسبة للفقة والأصول وسائر العلوم الإسلامية. وكون هذه البحوث قد سبقت إليها الكتب اليونانية وحتى الاقتباس منها لا يضر من قيمتها، كما هو بالفعل بالنسبة للحساب والطب والهيئة.

ثالثاً: لقد تناول الكتاب والستة دراسة الشبهات الشائعة في ذلك العصر فقط، وهذا المقدار ليس كافياً للجواب على الشبهات التي تتعدد باستمرار وتُستحدث من قبل المذاهب الملحدة، بل لابد حسب تأكيد القرآن الكريم وقادة الدين الحنيف من توسيع الجهد العقلية للدفاع عن العقائد الحقة والجواب على كل الشبهات المطروحة بشأنها.

**الشيبة الخامسة:** أن أفضل دليل على نقص الفلسفة هو وجود الاختلافات بين الفلاسفة أنفسهم، فالالتفات إلىها يسلب الاطمئنان من نفس الإنسان بصحبة طريقتهم.

**الجواب:** أنَّ الاختلاف في المسائل النظرية لأي علم من العلوم أمر لا يمكن تجنبه، فالفقهاء مثلاً مختلفون في المسائل الفقهية، ولا يؤخذ هذا الاختلاف دليلاً على بطلان علم الفقه وفساد طريقتهم الخاصة، كما أنَّ اختلاف

متخصصين في الرياضيات بالنسبة إلى مسألة رياضية لا يعتبر دليلاً على بطلان الرياضيات. ولا بد أن تصبح هذه الاختلافات دافعاً قوياً للعلماء الوعيين ليضاعفوا جهودهم واستقامتهم حتى يظفروا بنتائج أكثر اطمئناناً مما سبق.

**الشبيهة السادسة:** هناك أشخاص قد حققوا تقدماً ملمساً في الدراسات الفلسفية ولكنّهم مصابون بجهات ضعف في المسائل الشخصية والأخلاقية وفي الحالات الاجتماعية والسياسية. فكيف تدعون أن الفلسفة مفتاح السعادة الفردية والاجتماعية؟

الجواب: أن التأكيد على أهمية الفلسفة وضرورتها لا يعني أن هذا العلم علة تامة وشرط كافٍ للتعمّق بإيديولوجية صحيحة وسلوك عملي مطابق لها، وإنما يعني أنها لابد من توفرها كشرط لازم للظفر بإيديولوجية مطلوبة. أي إن سلوك الطريق المستقيم يتوقف على معرفته، ومعرفة الطريق المستقيم تتوقف على التمعن برؤية كونية صحيحة وعلى حلّ مسائلها الفلسفية. وإذا كان هناك شخص قد قطع الخطوة الأولى بشكل صحيح ولكنه توقف في الخطوة الثانية أو انحرف فيها فإن ذلك لا يدل على أنه كان منحرفاً حتى في الخطوة الأولى، وإنما لابد من البحث عن علة توقفه أو انحرافه في الخطوة الثانية.

## خلاصة القول

- ١ - إنَّ إِنْسَانَ عَصْرِ الْفَضَاءِ عَلَى الرَّغْمِ مِنِ التَّقْدِيمِ الْهَائِلِ الَّذِي أَحْرَزَهُ فِي الْمَحَالَاتِ التَّجْرِيَّيَّةِ وَالصَّناعِيَّةِ فَإِنَّهُ ظَلَّ عَاجِزاً عَنْ حَلِّ الْمَسَائلِ الرَّئِيْسِيَّةِ فِي الرَّؤْيَا الكَوْنِيَّةِ، تِلْكَ الَّتِي تَشَكَّلُ الْأَسَاسُ لِلْحَيَاةِ الإِنْسَانِيَّةِ، وَالبعْضُ - مثْلُ الدَّوَابِ - قَدْ اكْتَفَى بِإِبْشَارِ الْغَرَائِزِ الْحَيْوَانِيَّةِ وَلَمْ يُعِرِّهَ هَذِهِ الْمَسَائلَ أَيَّ اهْتِمَامًا، وَالبعْضُ الْآخَرُ قَدْ تَعَشَّرَ فِي حَلَّهَا فَأَصْبَحَ مِنِ الْعَبَثِيْنَ.
- ٢ - إِنَّ الْمَذاهِبِ السِّيَاسِيَّةِ الاجْتِمَاعِيَّةِ الْمُتَنَافِضَةِ وَالْأَنْظَمَةِ الْاِقْتَصَادِيَّةِ الرَّأسِمَالِيَّةِ وَالاشْتَراكِيَّةِ أَيْضًا نَماذِجَ حَيَّةً لِضَلَالِ إِنْسَانٍ فِي مَجَالِ حَلِّ الْمَسَائلِ الاجْتِمَاعِيَّةِ، وَهُوَ نَاشِئٌ بِدُورِهِ مِنْ انْدَمَاجِ الرَّؤْيَا السُّلِيمَةِ فِي الْمَسَائلِ الْفَلَسُوفِيَّةِ لِدِيهِ.
- ٣ - إِلَّا إِنْسَانُ الْحَقِيقَيِّ هُوَ ذَلِكُ الَّذِي يَسْتَخْدِمُ عَقْلَهُ أَوَّلَأَ فِي سَبِيلِ مَعْرِفَةِ الْوُجُودِ وَحَلِّ الْمَسَائلِ الرَّئِيْسِيَّةِ لِلرَّؤْيَا الكَوْنِيَّةِ، وَيَفْهَمُ مَنْ هُوَ؟ وَمَمَّا جَاءَ وَأَيْنَ هُوَ وَإِلَى أَيْنَ هُوَ ذَاهِبٌ؟ وَعَلَى أَسَاسِ مَعْرِفَةِ «مَا هُوَ مُوْجَدٌ» يَنْطَلِقُ لِمَعْرِفَةِ الطَّرِيقِ الصَّحِيحِ الْمُؤَذِّي إِلَى الْهَدْفِ النَّهَائِيِّ، أَيِّ مَعْرِفَةٍ «مَا يَجِبُ أَنْ يَتَحَقَّقَ»، ثُمَّ يَسْلُكُ هَذِهِ الْطَّرِيقَ بِكُلِّ جَدَّ وَمَثَابَرَةٍ.
- ٤ - كُلُّ هَذِهِ الْمَوَاضِيعِ تُثْبِتُ ضَرُورَةَ بَذْلِ الْجَهَدِ الْعُقْلَيِّ لِحَلِّ الْمَسَائلِ الْأَسَاسِيَّةِ لِلرَّؤْيَا الكَوْنِيَّةِ (أُصُولِ الدِّينِ)؛ وَفِي جَمْلَةِ وَاحِدَةٍ:

فإنَّ السعادة الفردية والاجتماعية والظفر بالكمال الإنساني كُلُّها متوقفة على نتائج الفلسفة.

٥ - إنَّ مسائل الرؤية الكونية من سُنُخ المسائل الفلسفية، وعليه فإنَّ الرؤية الكونية العلمية ليست سُوئي سراب، والرؤى الكونية الدينية والعرفانية محتاجة إلى الفلسفة.

٦ - إنَّ أمل النجاح في حلَّ المسائل الفلسفية ليس أقلَّ من أمل النجاح في كشف أسرار الطبيعة، وعلاوةً على ذلك لما كانت نتيجته ذات قيمة غير محدودة فإنَّ منها كانت نسبة الاحتمال في الوصول إليها ضئيلة فإنَّها أكثر قيمةً من احتمال النجاح في أيِّ عمل آخر تكون نتيجته محدودة.

٧ - إنَّ مخالفة بعض العلماء المسلمين الواقعين غير المغرضين للفلسفة إنما هي في الحقيقة مخالفة لمجموعة من الآراء الفلسفية الراشدة في زمانهم، وقد كان بعضها غير منسجم مع الأصول الإسلامية.

٨ - إنَّ ذكر بعض المسائل الفلسفية في الكتاب والسنة لا يسلِّها ماهيتها الفلسفية، ولا يغنينا عن بذل الجهود الفلسفية لدفع جميع شبهات الملحدين.

٩ - إنَّ الاختلاف في المسائل الفلسفية - مثل أيِّ علم آخر - أمر لا يمكن تجنبه، ولا يمكن اعتباره دليلاً على بطلان الأسلوب الفلسفى والتعقلى، وإنما بالالتفات إلى ذلك - لا بدَّ من مضاعفة الجهود للظفر بنتائج أكثر اطمئناناً.

١٠ - إنَّ ضرورة الفلسفة لا تعني تأمين جميع الشروط الالزامية لتحقيق السعادة الفردية والاجتماعية وإنما هي بمعنى تحصيل الشرط اللازم والأساسي لتحقيقها.

## الأسئلة

- ١ - أثبتْ بثلاثة طرق ضرورة المحاولة الفلسفية ، وبين الفرق بين هذه الطرق.
- ٢ - اشرح الرؤية الكونية العلمية والدينية والعرفانية ، وبين لماذا لا تستطيع هذه أن تغينا عن الفلسفة.
- ٣ - أليس من الأفضل الإعراض عن بذل الجهد في سبيل حل المسائل الفلسفية التي يقال إنَّه لا أمل في النجاح فيها ، والانصراف إلى الدراسات التجريبية وأوجه النشاط الاجتماعي التي تتميز بنتائج أكثر اطمئناناً؟
- ٤ - كيف يمكن الاطمئنان بصحة الفلسفة مع أنَّ هناك علماء كثيرين يخالفونها ، بل وحتىُّ فلاسفة أنفسهم مختلفون في المسائل الفلسفية؟
- ٥ - ألا يغينا طرح المسائل الفلسفية في القرآن الكريم والروايات الشريفة عن كلَّ محاولة أخرى في هذا المجال؟
- ٦ - لماذا لم يظفر بعض فلاسفة بالايد يولوجية الصححة مع أنَّهم يتميّزون بدقة فلسفية ممتازة ، أو أنَّهم عملياً لم يلتزموا بمضمونها فاصببوا بانحرافات أخلاقية وسياسية واجتماعية؟
- ٧ - قارِنوا بين مواضيع هذا الدرس ومواضيع الدرس السابع ، وبينوا الفرق بين البحث عن موقع الفلسفة والمدفُّ منها في ذلك الدرس والبحث عن ضرورة الفلسفة في هذا الدرس؟

القسم الثاني

علم المعرفة



## الدرس الحادي عشر

### مقدمة لعلم المعرفة

- أهمية علم المعرفة.
- نظرة لتاريخ علم المعرفة.  
وهو يشمل:-
- المعرفة في الفلسفة الإسلامية.
- تعريف علم المعرفة.

## أهمية علم المعرفة:

لقد اتضح من البحوث الأولى أنَّ هناك مجموعةً من المسائل الأساسية المطروحة أمام الإنسان بعنوان أنَّه موجود واعٌ تبع نشاطاته من الوعي ، وأنَّ التغافل والانصراف عن محاولة البحث عن أجوبة صحيحة لها يخرجه عن نطاق الإنسانية ويلحقه بالدواب، وأمَّا البقاء في حالة الشك فعلاوةً على كونه لا يرضي في نفسه رغبة البحث عن الحقيقة ولا يدفع عنها قلق المسؤولية المحتملة فإنه يجعل منه موجوداً ساكناً لاحركة فيه، واحياناً يصنع منه موجوداً خطراً كما أنَّ طرق الحل الخاطئة المنحرفة من قبيل المادية والعبثية أيضاً لا تستطيع أن توفر له الاطمئنان النفسي والسعادة الاجتماعية، وجدور عوامل الفساد الفردي والاجتماعي تكمن في الرؤى المنحرفة وفي التفكير المنحرف. إذن لا بد من بحث هذه المسائل بعزم راسخة، وأن لا تدخل وسعاً في سبيل تحكيم أسس الحياة الإنسانية فنساعد الآخرين في هذه السبيل ، ونحول دون تغلغل الأفكار الخاطئة ورواج المذاهب المنحرفة في مجتمعنا .

والآن عندما اتضحت لنا ضرورة المحاولة العقلية والفلسفية ولم يبق لدينا أيُّ شك أو تردید في هذا الأمر، وعزمنا على السير والسلوك في هذا المسير الضروري فإننا في البدء نواجه هذا السؤال: أيُّ يستطيع العقل البشري أن يحلَّ هذه المسائل؟

إنَّ هذا السؤال يشكّل النواة المركزيَّة لمسائل «علم المعرفة» ومالم تُحلَّ مسائل هذا القسم فإنَّ الدور لا يصل إلى دراسة مسائل «علم الوجود» وسائل العلوم الفلسفية، وذلك لأنَّه مادامت لم تثبت قيمة المعرفة العقلية فإنه يصبح من العبث الادعاء بطرح طريق حلٍّ واقعيٍّ مثل هذه المسائل، فنواجه عندئذ هذا السؤال: ومن أين لنا الاطمئنان بأنَّ العقل قد توصل إلى حلٍّ صحيح لهذه المسألة؟

ومن هنا اضطربت مواقف كثير من رجال الفلسفة المشهورين في الغرب من قبيل هيوم وكانت وأوجست كُنت وجميع الوضعيين، فحطموا بنظرياتهم الخاطئة أُسس الثقة في المجتمعات الغربية، وضلّلوا حتى علماء العلوم الأخرى وبالخصوص علماء النفس السلوكيين ومع الأسف الشديد فإنَّ هذه الأمواج الكاسحة والمضللة مثل هذه المذاهب قد امتدت إلى سائر نقاط العالم وأثرت في الجميع - بشكل أو بآخر - إلى تلك القمم الرفيعة والصخور الصلبة التي كانت في أحضان الفلسفة الإلهية المستقيمة والقوية.

إذن لابد من بذل الجهد لقطع الخطوة الأولى باستقامة، ووضع الحجر الأساس لبناء التفكير الفلسفى باستحكام وإتقان، حتى نستطيع بعون الله أن نقطع المراحل الأخرى بجدارة، ونصل أخيراً إلى الهدف المطلوب.

### نظرة لتاريخ علم المعرفة:

صحيح أنَّ علم المعرفة (إپيستمولوجي) بعنوان كونه فرعاً من العلوم الفلسفية لا يتمتع بسابقة متدة في تاريخ العلوم، ولكنه يمكن القول أنَّ مسألة قيمة المعرفة التي تشكّل المحور الأصيل لمسائل هذا العلم قد كانت مطروحة للبحث منذ أقدم مراحل الفلسفة. ولعلَّ أول عامل أدى إلى التفاتات العلماء

لهذه المسألة هو اكتشاف أخطاء الحواس وقصور وسائل المعرفة هذه عن عكس الواقعيات الخارجية، وقد أدى هذا الأمر بالإليائيين ليضفوا قيمة أكبر على الإدراكات العقلية ولعتبروا الإدراكات الحسية غير قابلة للاعتماد.

ومن ناحية أخرى فإن اختلافات العلماء في المسائل العقلية والاستدلالات المتناقضة التي كانت تقييمها كل فئة لإثبات وتأييد أفكارها وآرائها قد أعطى المجال للسوفسطائيين لكي ينكروا قيمة الإدراكات العقلية، وقد اندفعوا في هذا الضمار إلى حد أنهم شكوا بل أنكروا أساس الواقع الخارجي.

ومن هنا فصاعداً طرحت مسألة المعرفة بصورة أكثر جدية حتى دون أرسطو الأصول المنطقية بعنوان كونها ضوابط للتفكير السليم وتقييم الاستدلالات، وهي لحد الآن وبعد مرور بضعة وعشرين قرناً عليها مورد الاستفادة والاعتماد، وحتى الماركسيون فإنهم بعد سنين طويلة من مماربتها اضطروا أخيراً للاعتراف بأنّ جانباً من المنطق هو موضع حاجة الناس جميماً.

وبعد مرحلة ازدهار الفلسفة اليونانية حدثت اضطرابات في تقييم الإدراكات الحسية والعقلية، وكما ذكرنا في الدروس الأولى فإن موجة الشك اجتاحت أوروبا مرة أخرى، وبعد عصر النهضة وتقديم العلوم التجريبية لقي المذهب الحسي رواجاً أوسع كما أننا نلاحظ الآن أن الاتجاه الغالب هو هذا وإن كان أحياناً تظاهر من بين أصحاب المذهب العقلي شخصيات ممتازة وأسماء لامعة.

وقد تمت أول محاولة - تقريباً - للبحث المنظم حول علم المعرفة في قارة أوروبا على يد ليبنتز، وفي إنجلترا بالخصوص على يد جون لوك ، وبهذه الصورة استقلّ فرع من العلوم الفلسفية بشكل رسمي. وقد كانت دراسات كل من باركلي وهيوم امتداداً لبحوث جون لوك فاشتهر مذهبـه الحسي وأدى تدريجياً

إلى تزلزل مكانة العقليين بحيث إنَّ الفيلسوف الألماني «كانت» الذي كان في صفت العقليين قد تأثر جدًا بأفكار هيوم.

وقد اعتبر كانت أنَّ أهمَّ وظيفة للفلسفة هي تقييم المعرفة وقدرة العقل، ووافق على أنَّ لإدراكات العقل النظري قيمةً في حدود العلوم التجريبية والرياضية وما دامت هي في خدمتها، وبذلك وجّهت أول طعنة خطيرة للميتافيزيقا من قبيل واحد من أصحاب المذهب العقليِّ، وإنْ كان هيوم الشخصيَّة البارزة في المذهب التجريبيِّ (آمپريسم) - قد شنَّ هجوماً واسعاً النطاق عليها من قبلُ، وبعد ذلك أيضاً واصل الهجوم عليها الوضعيون بصورة أشدَّ وطأةً.

وهذا يتضح التأثير العينيُّ لعلم المعرفة في سائر العلوم الفلسفية ويتبين أيضاً سر انحطاط الفلسفة الغربيَّة.

### المعرفة في الفلسفة الإسلامية:

على العكس مما حدث للفلسفة الغربية ولا سيما في مجال علم المعرفة من اضطرابات وتشویش بحيث إنَّه وبعد مضي خمسة وعشرين قرناً من عمرها لم تستطع لحد الآن أن تظفر بقاعدة وأساس محكم تقوم عليه، بل ويمكن القول إنَّ أنسابها أصبحت أكثر تعرضاً للتزلزل. على العكس من ذلك الفلسفة الإسلامية فقد كانت دائماً تتمتع بقوَّة واستحكام في موقفها ولم تعرَّض للتزلزل والاضطراب ومع آنَّه كانت هناك إلى جانبها اتجاهات مخالفة لها، وقد دفعت الفلسفه المسلمين أحياناً للصراع معها ولكنها احتفظت باستمرار بموقفها الخامس المبني على أصالة العقل في المسائل الميتافيزيقية، فهم من دون أن يقللوا من قيمة التجارب الحسيَّة ومن دون أن ينكروا أهميَّة استخدام الأسلوب

التجريبي في العلوم الطبيعية كانوا يؤكدون دائمًا على الاستفادة من الأسلوب التعقلي في حل المسائل الفلسفية. والصراع مع الاتجاهات المخالفة والتعامل مع المنتقدين والجدليين لم يُظهر فيهم ضعفًا بل أضاف إلى موقفهم قوة وصمودًا. وهكذا ازدهرت شجرة الفلسفة الإسلامية وتَنَامَت يوماً بعد يوم وأصبحت أكثر مقاومًة وأشد صموداً إِزاء هجوم الأعداء.

وهي الآن تتمتع بالقدرة الكافية على الدفاع عن مواقفها الحقة وعلى تحقيق النصر على كل منافس لها. وبعون الله فإنه باتساع الإمكانيات لعرض وتوضيح نظرياتها الأساسية تفتح المحافل الفلسفية في العالم وتُوفّر الأرضية لسيطرة الثقافة الإسلامية على كل أرجاء العالم.

والاتجاهات التي أبدت مخالفتها للفلسفة - بصورة أو بأخرى - كانت تستمد غالباً من أحد منبعين:

أحد هما من قبل الذين وجدوا بعض الآراء الفلسفية الشائعة في عصرهم غير منسجمة مع ظواهر الكتاب والستة، فخافوا من أنَّ اتساع هذه الأفكار سوف يؤدي إلى تزلزل العقائد الدينية عند عامة الناس، وهذا فقد نهضوا مقاومتها.

الثاني من قبل ذوي الأذواق العرفانية الذين يؤكدون على أهمية السير المعنوي، فهم خوفاً من كون الاتجاه الفلسفـي يؤدي إلى الغفلة والتخلـف عن السير القلبي والسلوك العـرفـانـيـ فإنـهمـ لمـ يـقيـمـواـ لهـ وزـناـ وـكانـواـ يـعـتـبرـونـ بنـاءـ أصحابـ الاستـدلـالـ قـائـماـ عـلـىـ أـسـاسـ مـنـ الرـملـ.

ولكته لا بد من التأكيد على أنَّ ديناً حقاً مثل الدين الإسلامي المبين لا يمكن أن يهدّد بالخطر بسبب أفكار الفلسفـةـ وإنـ كانـ فيهاـ بعضـ النقـائـصـ والـانـحرـافـاتـ، بلـ إنـهـ بـنـضـجـ الفلـسـفةـ وـانتـهـاءـ مـراـحلـهاـ السـاذـجـةـ الـبـدائـيـةـ تـصـبـحـ

حقائق الاسلام بفضلها أكثر وضوحاً وتظهر أحقيتها بشكل أفضل، فتغدو الفلسفة خادماً جديراً له وهو يرفض أي بديل، فهي من ناحية تُبيّن معارفه الرفيعة، ومن ناحية أخرى تُدافع عنه في مقابل المذاهب المنحرفة المهاجمة له، فهي لحد الآن قد أدت هذا الدور وسوف تنهض به في المستقبل بإذن الله بشكل أكمل وأوسع.

أما السير والسلوك العرفاني والمعنوی فإنه لم يكن متضاداً مع الفلسفة الإلهية وإنما هو باستمرار كان المعين لها والمستفيد منها في نفس الوقت، كما أشرنا إلى ذلك في علاقة الفلسفة بالعرفان. ولا بد من القول: إن هذه المخالفات في المجموع قد كانت مفيدة للحيلولة دون الوقوف على بُعد واحد، والإفراط والتفريط، ولحفظ حدود كل منها.

وبالالتفات إلى ثبات واستحكام وعدم تزلزل مكانة العقل في الفلسفة الإسلامية لم يجدوا ضرورة لدراسة مسائل المعرفة بصورة تفصيلية ومنظمة وبعنوان كونها فرعاً مستقلاً من الفلسفة، وإنما اكتفوا بطرح مسائل متفرقة حول المعرفة في أبواب مختلفة من المنطق والفلسفة. مثلاً في أحد الأبواب ولناسبة ما أشاروا إلى قول السوفسطائيين وبطلانه، وفي باب آخر بيّنوا أقسام العلم وأحكامها، وحتى مسألة الوجود الذهني التي هي من أنساب الواقع لطرح موضوع المعرفة لم تكن مطروحة بصورة مسألة مستقلة إلى زمان ابن سينا، وبعد ذلك أيضاً لم تدرس جميع حوانبها بشكل جامع ومتقن.

أما الآن وبالالتفات إلى الظروف الحالية التي تغلغلت فيها الأفكار الغربية إلى محافلنا الثقافية فشكّكت الناس في كثير من مسلمات الفلسفة الإلهية فلا يمكن الاقتصار على المسائل الفلسفية الماضية، ولا الاستمرار في الأسلوب السابق لطرح المواضيع وتنظيمها، وذلك لأنَّ هذا العمل علاوة على

أنه يحول دون نفوذ الفلسفة وتكاملها بالصراع مع سائر المذاهب فإنه يدفع مثقفينا - الذين اطّلعوا على الأفكار الغربية أوسوف يطّلعون عليها - لإساءة الظن بالفلسفة الإسلامية فيتوهمون أنَّ هذه الفلسفة قد انتهت دور نشاطها وأنَّها الآن لا تستطيع أن تقف في وجه سائر المذاهب الفلسفية وبالتالي فإنَّهم يزدادون يوماً بعد يوم تهالكاً على الثقافات الغربية فتحدث عنديم الفاجعة الكبرى، كما لاحظنا ذلك في جامعات بلدنا أيام النظام السابق البائد.

إذن بعنوان الشكر لإنتصار الثورة الإسلامية واحترام الدماء الطاهرة التي أُريقت في هذه السبيل وبحكم الوظيفة الإلهية الملقة على عاتقنا لابد لنا من مضاعفة جهودنا في سبيل توضيح الأسس الفلسفية وعرضها بصورة تكفي للإجابة على شبهات المذاهب الملحدة والمنحرفة، وتؤمن الاحتياجات العقائدية لشباب هذا العصر الطالبين للحق والباحثين عن الحقيقة، ولا بد من تدوينها بشكل أفضل لتصبح قابلة للفهم والمضم فيتشع مجال تعليم الفلسفة الإسلامية، ونحفظ الثقافة الإسلامية من الانهزام أمام الأفكار الأجنبية.

### تعريف علم المعرفة:

قبل القيام بتعريف علم المعرفة لابد أن نقدم توضيحاً لكلمة «المعرفة». إنَّ هذه الكلمة استعمالات مختلفة، وأعمَّ مفهوم لها يساوي مطلق العلم والاطلاع، وأحياناً تُخصَّص بالإدراكات الجزئية، وتارة تستعمل بمعنى التذكر، وأحياناً تستعمل بمعنى العلم المطابق للواقع واليقيني. وهناك دراسات فيها يقابلها في اللغات الأخرى تتعلق بجذورها لأنجد حاجة لذكرها. أمَّا المعرفة التي هي موضوع علم المعرفة فقد تؤخذ بأي معنى من المعاني المذكورة وقد تؤخذ بمعنى آخر فذلك تابع للاعتبار والاتفاق: ولكن لمَّا كانت

دراسة مسائل المعرفة ليست مختصة بنوع خاص منها إذن من الأفضل أن يكون المقصود هو المعنى الأعم المساوي لمطلق العلم.

إنَّ مفهوم العلم من أوضح المفاهيم وأشدُّها بديهيَّة، وهو ليس مستغنِّياً عن التعريف فحسب وإنما لا يمكن تعريفه إطلاقاً، وذلك لأنَّه لا يوجد مفهوم أوضح منه حتَّى يصبح معرفاً له. وكلَّ ما ذكر في الكتب المنطقية أو الفلسفية بعنوان آنَّه تعريف للعلم فهو ليس تعريفاً حقيقياً، ومقصودهم من ذكر ذلك إما تعين المصادق المطلوب في علم أو مبحث خاص كما عرف المنطقيون العلم بـ«حصول صورة شيء في الذهن» وفائدة تعيين المصادق الذي يريدونه وهو «العلم الحصولي»، وإما الإشارة إلى نظرية صاحب التعريف حول بعض مسائل علم الوجود المرتبطة به، كما قال بعض الفلاسفة:

«العلم عبارة عن حضور مجرد عند مجرد آخر» أو «حضور شيء عند موجود مجرد» حتَّى يبيَّن بهذا القول رأيه في تجريد العلم والعالم.

إذا كان لابد من تقديم توضيح حول العلم والمعرفة فمن الأفضل أن نقول: العلم عبارة عن حضور نفس الشيء أو صورته الجزئية أو مفهومه الكلي عند موجود مجرد. ولا بد أن نضيف آنَّه ليس من لوازם العلم أن يكون العالم دائماً غير المعلوم، وإنما من الممكن في بعض الموارد - كما في علم النفس بذاتها - أن لا يكون تعددُ بين العالم والمعلوم، وفي الحقيقة فإنَّه في مثل هذه الموارد تكون «الوحدة» أكمل مصداق لـ«الحضور».

و بما قدمناه من توضيح لكلمة «المعرفة» نستطيع أن نعرف علم المعرفة بهذه الصورة:

هو ذلك العلم الذي يبحث حول معارف الإنسان ويقيِّم ألوانها ويعيَّن الملاك لتمييز الصحيح من الخطأ منها.

## خلاصة القول

- ١ - إنَّ علَّةً تناول مسائل المعرفة قبل غيرها من المسائل الفلسفية هي أنه مادامت قدرة العقل على حلّها موردة تشكيك فلا مجال للبحث حولها.
- ٢ - لعلَّ أول عامل أدى إلى الالتفات إلى مسألة «قيمة المعرفة» هو اكتشاف أخطاء الحواس، وعلى أساس ذلك اعتمد الفلاسفة الإليائيون على المعرفة العقلية في مقابل المعرفة الحسية والتجريبية، ثم جاء السوفسيطائيون فأنكرروا قيمة المعرفة العقلية، وهذا اتضح ضرورة البحث في هذه المسائل، ومن جملة المحاولات في هذا المجال هو تدوين أسطو لقواعد المنطق.
- ٣ - إنَّ البحث حول أصالة الحس أو العقل يشكل واحداً من المحاور الأساسية لمسائل الفلسفة الغربية، إلا أنَّ أولى الدراسات المنظمة في هذا المصمار قام بها ليبرنس وجون لوك ، وبعد ذلك اعتبر كانتْ الواقع تحت تأثير أفكار هيوم- وظيفة الفلسفة هي تقييم المعرفة، واستنتج من ذلك أنَّ المعرفة النظرية معتبرة في مجال العلوم الطبيعية والرياضية، فحسب ولا اعتبار لها في مجال الميتافيزيقا.
- ٤ - إنَّ الفلاسفة المسلمين يُضفون القيمة على الأسلوب التجريبي في العلوم الطبيعية، وهم في نفس الوقت يؤكدون باستمرار على قيمة الإدراك

العقلاني، ولا اختلاف بينهم بالنسبة لهذا الأمر، وإن كانت قد وجدت بينهم اتجاهات متناحفة في الأمور الثانوية.

٥ - هناك دافعان أساسيان لمناهضة الفلسفة: أحدهما المحافظة على العقائد الدينية في مقابل مجموعة من الآراء الفلسفية الشائعة في عصر معين، والثاني هو الاهتمام بالسير المعنوي والقلبي في مقابل السير العقلاني والذهني.

٦ - مع ثبات موقف العقل في الفلسفة الإسلامية لم يظهر اهتمام بمسائل علم المعرفة كما حدث في الغرب، ولهذا اكتفى فلاسفة المسلمين بذكر بعض مسائل المعرفة في أبواب متفرقة من الفلسفة.

٧ - لكنه بالالتفات إلى انتشار بعض الأفكار الغربية المنحرفة في هذا العصر فإنه لا بد من الاهتمام أكثر مما مضى بهذه المسائل بحيث يسد الاحتياجات الموجودة.

٨ - إنَّ مفهوم المعرفة بديهيٌ لا يحتاج إلى تعريف، والمقصود منه هو مطلق العلم والاطلاع.

٩ - إنَّ المعرفة والعلم هي عبارة عن حضور نفس الشيء أو صورته الجزئية أو مفهومه الكلي عند موجود مجرد.

١٠ - إنَّ علم المعرفة هو عبارة عن ذلك العلم الذي يبحث حول معارف الإنسان ويقيِّم ألوانها ويعين الملاك ليتم التمييز بين الصحيح والخطأ منها.

## الأسئلة

- ١ - لماذا قدمنا في هذا الكتاب قسم علم المعرفة على قسم علم الوجود؟
- ٢ - متى بدأ علم المعرفة، وفي أيّ زمان أصبح علمًا بشكل رسمي؟
- ٣ - كيف ظهرت مسائل المعرفة في الفلسفة الإسلامية؟ ولماذا لم تكن كل مسائلها مورد الاهتمام فيها؟
- ٤ - من أيّ منبع كانت تستمد الاتجاهات الخالفة للفلسفة؟
- ٥ - عرّف علم المعرفة.

## الدرس الثاني عشر

### بداهة أسس علم المعرفة

- كيفية احتياج الفلسفة لعلم المعرفة.
- إمكانية المعرفة.
- وهو يشمل:-
  - دراسة ادعاء أصحاب الشك .
  - رد شبهة أصحاب الشك .

## كيفية احتياج الفلسفة لعلم المعرفة:

لما كان مفهوم المعرفة واسعاً جدّاً بحيث يشمل كلَّ ألوان الوعي والإدراك فإنه يمكن أن تُطرح مسائل كثيرة في قسم علم المعرفة، بعضها لم يُعنون رسمياً في هذا العلم، من قبيل البحث عن حقيقة الوحي والإلهام وألوان المكاشفات والمشاهدات العرفانية. أمّا المسائل التي تدرس عادةً في هذا الفرع من الفلسفة فهي تدور حول محور الحس والعقل، ولكننا هنا لا ننطرحها جميعاً أيضاً لأنّ هدفنا الأساسي هو توضيح قيمة الإدراك العقلي وتشييد موقف الفلسفة الحقّ وصحة أسلوبها التعلقي، ومن هنا فإنّا سوف نتناول بالبحث مسائل نافعة للميتافيزيقا ومعرفة الله وفي الضمن لعلوم فلسفية أخرى مثل علم النفس الفلسفي وفلسفة الأخلاق.

وهنا قد يطرح هذا السؤال: ما هي المبادئ التصديقية لعلم المعرفة وأين يتم إثباتها؟

الجواب: إن علم المعرفة ليس بحاجة إلى أصول موضوعة، ويتم تبيين مسائله على أساس البديهيّات الأوّلية فحسب.

والسؤال الآخر الذي قد يطرح هو: إذا كان حلّ مسائل علم الوجود وسائر العلوم التي تُدرس بالأسلوب التعلقي متوقفاً على إثبات هذه المسألة وهي: هل للعقل قدرة على حلّ هذه المسألة أم لا؟ فإنّ ذلك هو أنّ

الفلسفة الأولى تحتاج إلى علم المعرفة، ولابد لهذا العلم من أن يثبت المبادئ التصديقية للفلسفة بينما قلنا سابقاً إنَّ الفلسفة ليست بحاجة إلى أي علم آخر. لقد أشرنا في الدرس السابع إلى جواب لهذا السؤال، والآن نذكر الجواب الدقيق عليه:

أولاً: إنَّ القضايا التي تحتاجها الفلسفة الأولى مباشرةً هي في الواقع قضايا بدائية لا تحتاج إلى إثبات، وكل التوضيحات التي تقدَّم حول هذه القضايا في علم المنطق أو علم المعرفة هي في الحقيقة تنبيهات وليس استدلالات، أي إنها وسيلة لإلفات الذهن لحقائق يدركها العقل من دون حاجة إلى استدلال. وسرُّ طرحها في هذه العلوم هو أنَّ هناك شبَّهات قد وُجدت حولها فأصبحت منشأً لتوهمات وتشكِّikات، كما وُجدت شبَّهات حول أكثر القضايا بدائية وهي قضية استحالَة التناقض، حتى تخيل البعض أنَّ التناقض ليس غير مستحيل فحسب وإنما هو أساس جميع الحقائق!

ومن هذا الباب تلك الشبهات المطروحة حول قيمة الإدراك العقلي.

وتطرح هذه المباحث للجواب على تلك الشبهات وغسل الأذهان منها.

والواقع أنَّ تسمية هذه القضايا بـ«مسائل» علم المنطق أو «مسائل» علم المعرفة هي من باب المساحة أو الاستطراد أو المماشاة لأصحاب الشبهات. وإذا لم يقبل أحد «قيمة الإدراك العقلي» ولو بصورة غير واعية فكيف يمكننا الاستدلال له بـ«برهان عقلي»؟ كما أنَّ هذا البيان نفسه هو بيان عقلي (تحسن الدقة هنا).

ثانياً: أنَّ حاجة الفلسفة إلى أصول المنطق وعلم المعرفة هي في الحقيقة مضاعفة العلم، وحسب الاصطلاح: لحصول العلم بالعلم. توضيح ذلك: أنَّ الشخص الذي لم تشوش ذهنه الشبهاتُ يستطيع أن يستدلَّ على كثير من

المسائل و يصل بشأنها إلى نتائج يقينية ، وتكون استدلالاته منطقية على الأسس المنطقية من دون أن يكون ملتفتاً لذلك ، فثلاً لا يكون ملتفتاً إلى أن هذا الاستدلال تم بحسب الشكل الأول وأن شروطه مجتمعة فيه ، ومن دون أن يلتفت إلى وجود عقل يدرك هذه المقدمات ويوافق على صحة النتيجة . ومن ناحية أخرى قد يقوم البعض بالاستدلال على إبطال أصلية العقل أو الميتافيزيقا فيستخدمون - بصورة غير واعية - مقدمات عقلية وميتافيزيقية ، أو أنهم يستدلّون على إبطال قواعد المنطق مستندين على قواعد المنطق ، أو أنهم يتمسّكون لإبطال استحالة التناقض بنفس هذا الأصل دون أن يلتفتوا إلى ذلك ، فإذا قيل لهم إن استدلالكم هذا صحيح وباطل في نفس الوقت ، فإنّهم يغضبون ويحملون القائل على الاستهزاء بهم .

إذن احتياج الاستدلالات الفلسفية للأصول المنطقية أو لأسس علم المعرفة ليس هو في الواقع من قبيل احتياج مسائل العلوم للأصول الموضوعة بل هي حاجة ثانوية مثل حاجة قواعد هذه العلوم للعلوم نفسها ، أي لضاغطة العلم وحصول تصديق آخر يتعلق بهذه التصدّيات . كما يقال أيضاً بالنسبة للبديهيّات الأولى أنها محتاجة إلى أصل استحالة التناقض ، والمعنى الصحيح هو هذا ، وذلك لأنّه من الواضح أنّ احتياج القضايا البديهية لهذا الأصل ليس من قبيل احتياج القضايا النظرية للقضايا البديهية وإنّ لم يبق أيُّ فرق بين القضايا البديهية والنظرية ، ولا بدّ حينئذٍ من اعتبار أصل استحالة التناقض هو الأصل البديهي الوحيد .

### إمكانية المعرفة:

كل إنسان عاقل فهو يعتقد أنه يعرف بعض الأشياء ويستطيع أن يتعرّف

على بعض الأشياء، وهذا فهو يحاول اكتساب العلم بأمر يحتاج إليها أو يرغب فيها، وأفضل نموذج لذلك ماقام به العلماء وال فلاسفة من محاولات أدت إلى تكوين الفلسفة والعلوم المختلفة. إذن إمكان العلم وقوعه أمر ليس قابلاً للإنكار ولا حتى للتردد لأنّي إنسان عاقل لم تشوش الشبهات ذهنه، وأما الذي يستحق الدراسة ويُعقل فيه الاختلاف فهو تعين مجال علم الإنسان وحدوده وتشخيص الوسائل المؤدية للظفر بالعلم اليقيني ، وطريقة تمييز الأفكار الصحيحة من غيرها، وأمثال هذه المواضيع.

ولكتنهـ. كما مرّت الإشارة اليهـ غير مرّةـ. ظهرت في أوربا موجةـ خطيرةـ من الشكـ ابتلعت حتـىـ بعضـ العلماءـ الكبارـ، ويتحـدثـ تاريخـ الفلسفةـ عنـ مذاهبـ كانتـ تنكرـ العلمـ مطلقاـ، منـ قبيلـ السوفسطائيةـ ومذهبـ أصحابـ الشكـ واللاـ أدربيـنـ. وإذاـ صحتـ نسبةـ إنكارـ العلمـ بشـكلـ مطلقـ لأحدـ فإنـ أفضلـ تفسيرـ لـذلكـ هوـ أنـ ذلكـ الشخصـ قدـ ابـتـلـ بـوسـاسـ ذهـنـيـ شـدـيدـ كماـ يـحدـثـ مثلـ ذلكـ لـبعـضـ الأـفـرـادـ أـحيـاناـ بـالـنـسـبةـ لـبعـضـ المسـائلـ، ولاـ بدـ منـ اعتـبارـ هذهـ الحـالـةـ فيـ الواقعـ لـونـاـ منـ أـلوـانـ الـأـمـرـاـضـ الـنـفـسـيـةـ.

فنحن من دون أن نقحم أنفسنا في دراسة تاريخية حول وجود مثل هؤلاء ومن دون أن نخشم أنفسنا تعب البحث عن دوافعهم وراء هذه الأحاديث ومن دون أن نتأمل في صحة أو سقم هذه النسبة إليهم فإننا نتلقي هذا الحديث المنقول عنهم بعنوان أنه شبهات وسؤالات لا بد من الإجابة عليها، وهذا مما يدخل في نطاق البحث الفلسفـي ، وأمـا سائر المواضيع فنحن نتركها لأهـلها من محققـي التاريخ وغيرـهم مـن يتعلـق تـخصصـه بهـا.

## دراسة ادعاء أصحاب الشك:

إنَّ الكلام الذي يُنقل عن السوفسقائين والشكاكين ينقسم - من إحدى النواحي- إلى قسمين:

أحدهما ما قالوه حول الوجود، والثاني ما ذكروه حول العلم والمعرفة. أو أنَّ لحديثهم جانبين: أحدهما يتعلق بعلم الوجود، والثاني يتعلق بعلم المعرفة. فشلاً هذه العبارة المنقوله عن «جريجاس» وهو أشدُّ السوفسقائين إفراطاً: «إنه لا وجود لأي شيء، وإذا وُجد شيء فإنه غير قابل للمعرفة، وإذا كان قابلاً للمعرفة فإنه لا يمكن تعريفه للآخرين»

ترتبط الجملة الأولى فيها بالوجود ولا بد من دراستها في علم الوجود، ولكن الجملة الثانية تتعلق بموضوعنا الحالى (وهو علم المعرفة)، فن الطبيعي أن نتناول بالبحث هنا بهذه الجملة الثانية، تاركين الجملة الأولى لندرسها في علم الوجود. ونبداً بالتذكير بهذه الملاحظة وهي أنَّ أي إنسان إذا استطاع أن يشك في أي شيء فإنه لا يستطيع أن يشك في وجود نفسه وجود شكه وجود قواه المدركة أيضاً من قبيل قوة البصر والسمع وجود صوره الذهنية وحالاته النفسية، وحتى إذا أظهر أحد الشك في مثل هذه الأمور فهو إما أن يكون مريضاً لا بد من معالجته، وإما أن يكون كاذباً في ذلك وله أهداف سيئة من ورائه ولا بد حينئذ من تأدبيه وتنبيه.

وكذا الشخص الذي يدخل في مناقشة أو يكتب كتاباً فإنه لا يستطيع أن يشك في وجود الطرف المقابل له ولا في وجود الورق والقلم الذي يكتب به وغاية الأمر أن يقول إنَّ هذه أدركها في نفسي وأشك في وجودها الخارجي، كما يظهر ذلك من كلام «باركلي» وبعض المثاليين، فهم يقبلون جميع

المدرّكات بعنوان كونها صوراً داخلية ذهنية وينكرون وجودها الخارجي، ولكنهم يسلّمون بوجود الناس الآخرين الذين يتمتّعون بالذهن والإدراك ومثل هذا الرأي لا يعني نفي مطلق العلم أو مطلق الوجود، وإنما إنكار الموجودات المادية. كما نقل عن باركلي - هو يعني إنكار بعض الموجودات، والشكُ فيها يعني الشكُ في بعض المعلومات.

والآن اذا ادعى شخص بأنه لا إمكانية «لأي معرفة يقينية» فإنه يُسأل: هل تعرف هذا الموضوع الذي ذكرته الآن أم أنت شاكٌ فيه؟

إن أجاب «إنني أعلم به» فقد اعترف بمعرفة يقينية واحدة على الأقل، ونقض بذلك ادعاءه. وإن قال «لا أعلم به» فمعنى ذلك أنني احتمل إمكانية المعرفة اليقينية، فيكون قد أبطل ادعاءه من ناحية أخرى.

وأما إذا قال أحد: «أناأشكُ في إمكانية العلم والمعرفة اليقينية» فإنه يُسأل: «أتعلم أنك تشکُ أم لا؟»

فإن أجاب:

«أنا أعلم بأننيأشكُ». .

فقد اعترف بإمكانية العلم ووقوعه أيضاً. وأما إذا قال: «إننيأشكُ في شكّي». .

فهذا هو الكلام الذي يصدر عن مرض أو غرض سوء، ولا بد من الإجابة عليه عملياً.

ويكفي أن يُجري هذا الحوار أيضاً مع الذين يدعون نسبة جميع المعرف ويقولون: لا توجد قضية صحيحة بشكل مطلق وكلّي ودائمة أي يمكن أن يقال لهؤلاء: هل هذه القضية القائلة: «لا توجد قضية صحيحة بشكل مطلق» قضية مطلقة وكلّية ودائمة أم هي نسبة وجزئية ومؤقتة؟ إن كانت صادقة دائماً وفي

جميع الموارد ومن دون قيد أو شرط إذن ثبت على الأقل وجود قضية مطلقة وكلية ودائمة. وإذا كانت هذه القضية نسبية فمعنى ذلك أنها ليست صحيحة في بعض الموارد، ولابد أن يكون ذلك المورد الذي لا تصدق عليه هذه القضية أبداً مطلقاً وكلياً ودائماً.

### رد شبهة أصحاب الشك:

إن الشبهة التي تعلق بأهدابها السوفسطايون وأصحاب الشك وبينوها بصور مختلفة مع ذكر أمثلة متنوعة هي هذه:

أحياناً يحصل للإنسان يقين بوجود شيء عن طريق الحس، ولكنه يلتفت بعد ذلك إلى أنه قد أخطأ، إذن يعلم من هذا أن الإدراك الحسي لا يتمتع بضامن لصحته. ثم تبعاً لذلك يظهر احتمال آخر وهو من أين لنا أن نثبت أن سائر إدراكاتنا الحسية ليست خطأ، ولعله يأتينا يوم ندرك فيه خطأها أيضاً.

وأحياناً يحصل للإنسان اعتقاد يقيني بأحد الأمور عن طريق الدليل العقلي ولكنه بعد فترة يفهم أن ذلك الدليل لم يكن صحيحاً فيتبذل يقينه إلى شك. إذن يُعرف من هذا أن الإدراك العقلي أيضاً لا يتمتع بذلك الضمان للصحة، وهذه الصورة يمتد احتمال الخطأ إلى سائر مدركات العقل.

ونتيجة ذلك أنه لا الحس يمكن الاعتماد عليه ولا العقل، وحينئذ لا يبقى للإنسان سوى الشك.

وفي الجواب لابد أن نقول:

- ـ أن معنى هذا الاستدلال هو أنكم تحاولون عن طريق هذا الدليل الوصول إلى مقصودكم وهو صحة اتجاه الشك والعلم بذلك، وعلى الأقل تحاولون بهذه الوسيلة إقناع الطرف المقابل لكم بوجهة نظركم، أي إنكم

- تتوقعون منه العلم بصحة ادعائكم، بينما مدعىكم هو أنَّ حصول العلم مستحيل مطلقاً!
- ٢- إنَّ معنى اكتشاف الخطأ في الإدراكات الحسية والعقلية هو أننا نفهم أنَّ إدراكتنا ليس مطابقاً للواقع، إذن لازم بذلك الاعتراف بوجود العلم بخطأ الإدراك.
- ٣- واللازم الآخر لذلك أن نعلم بوجود واقع لا يطابقه الإدراك الخطأ، وإنَّه لامعنىٌ لكون الإدراك خطأ.
- ٤- وهناك لازم آخر لذلك وهو أنَّ نفس الإدراك الخطأ والصورة الذهنية المخالفة للواقع أمر معلوم لنا.
- ٥- ولا بد أن نقبل أيضاً بوجود الخطأ والحس أو العقل الذي صدر منه الخطأ.
- ٦- إنَّ هذا الاستدلال لون من ألوان الاستدلال العقلي (إن كان هو في الواقع مغالطة)، والاعتماد عليه يعني الاعتماد على العقل وإدراكته.
- ٧- ولا بد من الإضافة على ذلك أنَّ هنها علمآ آخر مفروضاً أيضاً وهو أنَّ الإدراك الخطأ لا يمكن أن يكون صحيحاً في نفس الوقت.

إذن نفسُ هذا الاستدلال يستلزم الاعتراف بوجود مثيل هذه العلوم، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن إنكار العلم مطلقاً أو حتى التشكيك في وقوعه؟! كلَّ هذه كانت أجوبة نقضية على استدلال أصحاب الشك وأمَّا الجواب الخالي عليه وبيان وجه المغالطة فيه فهو في أن نقول:

إنَّ صحة أو خطأ الإدراكات الحسية لا يمكن إثباتها إلا بأدلة عقلية وأمَّا ما قيل من أنَّ إدراك الخطأ في إدراك عقلي يؤدي إلى سراية احتمال الخطأ إلى سائر الإدراكات العقلية فهو قول غير صحيح، وذلك لأنَّ احتمال الخطأ يقع في الإدراكات النظرية (غير البديهية) فحسب، وأمَّا البديهيات العقلية التي تشكل الأساس للبراهين الفلسفية فهي لا تقبل الخطأ إطلاقاً، وسوف نوضح في الدرس التاسع عشر- باذن الله- كيفية عدم قبولها الخطأ.

## خلاصة القول

- ١ - لما كان هدفنا من دراسة مسائل المعرفة هو تثبيت الموقف الحق للفلسفة الإلهية فلهذا سوف نتناول بالدراسة تلك المسائل المفيدة في هذه السبيل.
- ٢ - إن علم المعرفة لا يحتاج إلى أي أصول موضوعة يتم بيانها في علم آخر.
- ٣ - إن احتياج الفلسفة إلى علم المعرفة ليس من قبيل احتياج علم إلى علم آخر لإثبات أصوله الموضوعة، وذلك لعدة أسباب: أولاً: أن القضايا التي تحتاجها الفلسفة هي قضايا بدائية ترفض الإنكار.  
ثانياً: أن الحاجة إلى مثل هذه القضايا التي تدرس في علم المعرفة هي من قبيل الحاجة إلى القضايا المذكورة في علم المنطق، فهي لحصول العلم بالعلم ومضاعفة المعرفة.
- ٤ - أن إمكانية المعرفة وتحققها أمر بدائي لا يحتاج إلى إثبات ولكنه قد نُقل عن السوفسطائيين والمشككين أنهم ينكرون إمكانيتها إطلاقا.
- ٥ - إن ادعاء عدم إمكان المعرفة يتضمن العلم بهذا الموضوع فيكون ناقضاً لنفسه، وكذا الادعاء بنسبية جميع العلوم والمعارف.
- ٦ - أن الاستدلال على هذا الادعاء الخطأ بواقع الخطأ في الادراكات الحسية والعقلية يستلزم أيضاً عدة علوم: العلم الحاصل - على الفرض - من هذا

الدليل، العلم بكون بعض الإدراكات الحسية والعقلية خطأ، العلم بالواقع الذي لا يطابقه ذلك الإدراك الخطأ، العلم بوجود نفس الإدراك الخطأ، العلم بوجود المخطئ، العلم بصحة هذا الاستدلال المتشكل من معارف عقلية، والعلم باستحالة التناقض.

٧- الجواب الحلّي لهذه الشبهة هو أنّ صحة أو خطأ الإدراكات الحسية لا يمكن إثباته إلا بالاستعانة بالأدلة العقلية، وتبيني هذه الأدلة على مجموعة من الإدراكات العقلية التي لا يطرأ عليها الخطأ ولا يرتفع إليها الشك، ووقوع الخطأ في بعض الإدراكات العقلية لا يؤودي إلى تسرب احتمال الخطأ إليها جيّعاً.

## الأسئلة

- ١ - ماهي المبادئ التصديقية لعلم المعرفة وفي أي علم يتم بيانها؟  
ـ أي واحد من العلمين: علم المعرفة أم علم الوجود، يتکفل باثبات الأصول الموضوعة للعلم الآخر؟
- ٢ - ما هو ادعاء أصحاب الشك ، وكيف تقييم موقفهم؟
- ٣ - ما هي أهم شبهة يطرحها أصحاب الشك ، وما هو الجواب عليها؟

## الدرس الثالث عشر

### أقسام المعرفة

- في البحث عن حجر الزاوية للمعرفة.
  - أول تقسيم للعلم
  - العلم الحضوري
  - السر في عدم قبول العلم الحضوري للخطأ
  - مراقبة العلم الحضوري للعلم الحضوري
  - درجات العلم الحضوري.
- وهو يشمل:-

## في البحث عن حجر الزاوية للمعرفة:

لقد أشرنا في الدرس الماضي إلى أنَّ بعض المعارف والإدراكات ليست قابلة للشك والتردد إطلاقاً، وحتى الدليل الذي أقامه أصحاب الشك لتبصير نظرائهم المنحرفة المبنية على إنكار مطلق العلم يتضمن ويستلزم عدَّة علوم. ومن ناحية أخرى نحن نعلم أنَّ جميع معارفنا واعتقاداتنا ليست مطابقة للواقع، ونحن أحياناً نحيط علمًا بخطأ بعضها.

إذا أخذنا بعين الاعتبار هذين الأمرين فإننا نواجه هذا السؤال: ما هو الفرق الأساسي بين أنواع إدراكات الإنسان بحيث إنَّ بعضها ليس قابلاً للخطأ ولا للتشكيك بينما البعض الآخر قابل للخطأ والتشكك؟ وكيف يمكننا تمييز أحدهما من الآخر؟

مرر علينا في الدرس الثاني أنَّ ديكارتْ نهى مقاومة موجة الشك وتشييد فلسفة تعلو على التزلزل، وجعل حجر الزاوية فيها نفس الشك وهو ليس قابلاً للشك ، واعتبر حتى وجود «الأنَا» صاحب الشك والمفَكِّر متفرغاً عليه. ثم جعل له ملاكاً لا يقبل الشك وهو «الوضوح والتمايز» واعتبره معياراً لمعرفة الأفكار الصحيحة من الخاطئة، وحاول استخدام الأسلوب الرياضي في الفلسفة، وفي الواقع فإنه حاول طرح منطق جديد.

ونحن الآن لسنا بصدده تقييم فلسفة ديكارت ولا تبيين مدى نجاحها في الهدف الذي قصّدته إلية، وإنما نكتفي بالذكر بهذه الملاحظة وهي أنَّ البدء من الشكّ يعني أنَّه نقطة انطلاق للجدل مع أصحاب الشكّ أمرٌ لا يغيب عليه كما لاحظنا ذلك في الدرس السابق. ولكنَّه إذا تخيل أحد أنَّ وجود أيِّ شيء ليس واضحًا ولا يقينيًّا إلى هذا الحدّ، وحتى وجود نفس صاحب الشكّ لا بدَّ من إثباته أيضًا عن طريق وجود الشكّ، فإنَّ ذلك التخييل لا يتمتع بالصحة، لأنَّ وجود «الأنّا» الوعي والمفهُور واضح وغير قابل للترديد، على الأقلَّ مثل وجود الشكّ الذي هو حالة من حالاته.

وكذا «الوضوح والتمييز» فإنَّه لا يمكن اعتباره المعيار الأساسي لمعرفة الأفكار الصحيحة من الخاطئة، لأنَّه علاوةً على كون هذا المعيار ليس «واضحًا ولا متميزًا» بصورة كافية ولا يعتبر معيًّا حاسماً فهو لا يستطيع أن يوضح السرَّ في عدم قبول لون خاصٍ من الإدراكات للخطأ. وهناك مناقشات طويلة في سائر أجزاء حديثه، لكنَّه ليس هنا مجال طرحها.

أما كون الشكّ وصاحبه وأشياء أخرى من هذا القبيل ليست قابلة للشكّ فله سُرُّ لا يكشف النقابُ عنه إلا بدراسة ألوان العلم والإدراك .

### أول تقسيم للعلم:

إنَّ أول تقسيم يمكن للعلم هو أنَّ العلم إما أنَّه يتعلّق بذات المعلوم من دون واسطة بحيث إنَّ الوجود الواقعي والعيني للمعلوم ينكشف للعالم والشخص المدرك وإنما أنَّ لا يتعلّق شهود العالم بالوجود الخارجي للمعلوم مباشرةً وإنما يتعلّق علمه بشيء يعكس المعلوم، ويطلق عليه اصطلاحاً اسم الصورة الذهنية أو المفهوم. والقسم الأول يسمى بـ«العلم الحضوري» والقسم الثاني يسمى بـ

«العلم الحصولي».

إنَّ تقسيم العلم إلى هذين القسمين هو لون من ألوان التقسيم العقلي الدائر بين السلب والإيجاب، وهذا لا يمكن أن يفرض قسم ثالث للعلم في عرض هذين القسمين، أي إنَّ العلم لا يخرج عن أحد هذين القسمين: إما أن تكون هناك واسطة بين العالم ذات المعلوم وبفضلها يحصل العلم، فهذه الصورة تسمى بالعلم الحصولي، وإنما أن لا توجد مثل هذه الواسطة وعندئذ يتحقق العلم الحضوري.

ولكن تتحقق هذين القسمين لدى الإنسان يحتاج إلى توضيح.

### العلم الحضوري:

إنَّ علم أي واحد مما بذاته بعنوان كونه موجوداً مدركاً هو علم لا يقبل الإنكار، وحتى السوفسطائيون الذين اعتبروا الإنسان مقياساً لكل شيء لم ينكروا نفس وجود الإنسان ولم يتورّطوا في إنكار علمه بذاته.

ومن الواضح أنَّ المقصود من الإنسان هو ذلك «الأنَا» المدرك والمفكرة الذي يعلم بذاته بالشهود الداخلي، لا أنه ينال العلم عن طريق الحس والتجربة وبواسطة الصور والمفاهيم الذهنية. وبعبارة أخرى: هو عين العلم، وفي هذا العلم لا يوجد تعدد وتغاير بين العلم والعالم والمعلوم، وكما أشرنا من قبل فإنَّ «وحدة العالم والمعلوم» هي أكمل مصدق لـ «حضور المعلوم عند العالم». أمّا علم الإنسان بلون بدنه وشكله وسائر خصائص جسمه فإنَّها ليست بهذا الشكل، وإنما يحصل هذا العلم عن طريق البصر أو اللمس أو سائر الحواس وبواسطة الصور الذهنية. وفي داخل أجسامنا توجد أعضاء وأحشاء كثيرة لا نعلم لنا بها إلا أن نحيط بها علمًا عن طريق آثارها وعلاماتتها أو عن

طريق الإمام بعلم التشريح وعلم وظائف الأعضاء (الفيسيولوجيا) وسائر علوم الحياة.

والمقصود من العلم أيضاً ذلك الإدراك البسيط الذي لا يقبل التجزئة، لاهذه القضية القائلة «أنا موجود» المركبة من أكثر من مفهوم واحد. إذن المقصود من «العلم بالنفس» هو علمنا بأحوالنا بالعلم الشهودي البسيط الذي يتم بلا واسطة، وهذا العلم والوعي خاصّة ذاتية لذلك الروح. وقد ثبت في محله أنَّ الروح مجرد وليس مادياً وكلُّ جوهر مجرد فهو عالم بذاته، وتتعلق هذه المسائل بعلم الوجود وعلم النفس الفلسفية وليس هنا مجال تفصيلها. وكذا علمنا بحالاتنا النفسية ومشاعرنا وعواطفنا فإنَّه علم حضوري يتم بلا واسطة.

فعندما يستولي علينا «الخوف» ندرك هذه الحالة النفسية مباشرةً ومن دون واسطة، لا أننا نتعرّف عليها بوساطة الصور أو المفاهيم الذهنية. أو عندما ينبعق «الحب» في أنفسنا لأحد أو لشيء فإننا ندرك في أعماقنا هذا الجذب والانجذاب الباطني، أو عندما نقرّر عمل شيء فإننا عالمون بإرادتنا وتصميمنا بلا واسطة. ولا يمكن أبداً أن يحب أحد شيئاً أو يخاف من شيء أو يتخذ قراراً للقيام بعمل ولكنه لا يعلم له بجهة أو خوفه أو إرادته!  
ولهذا لا يمكن إنكار وجود الشك والتخيّل عندنا، ولا يستطيع أحد الادعاء بأنَّه لا يعلم له بشكّه وإنما هو يشكّ في وجود شكّه!

وهناك مصداق آخر للعلم الحضوري وهو علم النفس بقوتها المدركة والمحركة. فعلم النفس بما لديه من قوة التفكير أو التخيّل وتلك القوة التي تستخدم أعضاء البدن وجوارحه إنما هو علم حضوري ومبادر لأنها تتعرّف على هذه القوى عن طريق الصور أو المفاهيم الذهنية. ومن هنا فإنَّ النفس

لأن خطئ في استخدامها أبداً، فلا تستعمل قوة الإدراك مكان قوة التحرير، ولا تقوم بحركات جسمية بالنسبة لشيء ت يريد التفكير فيه.

ومن جملة الأمور التي تدرك بالعلم الحضوري نفس الصور والمفاهيم الذهنية، فلا يحصل للنفس علم بها عن طريق صور أو مفاهيم أخرى. وإذا كان العلم بأي شيء لا بد أن يتم عن طريق حصول المفهوم أو الصورة الذهنية فإنه يلزم من ذلك أن يتحقق العلم بأي صورة ذهنية عن طريق صورة أخرى، والعلم بهذه الصورة أيضاً يتم عن طريق صورة أخرى، وعندئذ لا بد من تحقيق علوم وصور ذهنية لانهائية في مورد العلم الواحد!

وقد يورد هنا هذا الإشكال وهو: إذا كان العلم الحضوري عين المعلوم فإنه يلزم من ذلك أن تصبح الصور الذهنية علوماً حضورية وعلوماً حضورية في نفس الوقت، وذلك لأن هذه الصور هي عين العلم الحضوري لكنها تدرك بالعلم الحضوري، ومن ناحية أخرى فالفرض أنها علوم حضورية بالأشياء الخارجية، إذن كيف يمكن أن يصبح علم واحد علماً حضورياً وعلماً حضورياً في نفس الوقت؟

الجواب: لأن المفاهيم والصور الذهنية تتميز بخاصية كونها مرآة للأشياء الخارجية وكاشفة وحاكمة عنها، فمن جهة كونها وسيلة لمعرفة الخارجيات تعتبر علماً حضورياً، ولكتها من جهة أنها حاضرة بعينها عند النفس، والنفس عالمه بها بصورة مباشرة فهي علم حضوري، وهاتان الجهتان مختلفتان فيما بينهما، فجهة حضوريتها هو علم النفس بها بلا واسطة، وجهة حضوريتها هو كشفها للأشياء الخارجية.

ولتوضيح هذا الموضوع نلتفت إلى مثال «المرأة». فنحن نستطيع أن نتأمل في المرأة بشكليين وأن ننظر إليها بنحوين: إحداهما نظرة استقلالية، وذلك مثلاً

عند مان يريد شراء مرآة فنتأمل في وجهها وقفها لنتأكّد من خلوها من الكسر والتشويس، والأخرى نظرة آلية وطريقة، وذلك مثلاً عند ما نتأمل صورنا المنعكسة فيها، وصحيح أنّنا في هذه الحالة ننظر إلى المرأة ولكن تركيزنا على صورنا لا على المرأة.

والصور الذهنية أيضاً يمكن أن تلتفت إليها النفس بشكل مستقل، وعندها نقول إنّها تدرك بالعلم الحضوري، ويمكن أن تندو وسيلةً لمعرفة الأشخاص أو الأشياء الخارجية، وحينئذٍ نقول إنّها علوم حضورية.

ولا يغيب عن القاريء أنّ المقصود من هذا الحديث ليس هو التفكير بين هاتين الحالتين من حيث الزمان، وإنّما المقصود هو التفكير بين جهتين وحيثيّتين، ولا يلزم من ذلك أن تصبح الصور الذهنية غير معلومة للنفس في الوقت الذي تكون فيه علوماً حضورية للأشياء الخارجية فتفقد حينئذٍ حيّة حضوريتها.

### السرّ في عدم قبول العلم الحضوري للخطأ:

بهذا التوضيح الذي قدمناه للعلم الحضوري والعلم الحضوري وما ينتمي من فرق يُعرف لما ذا يكون العلم بالنفس والعلم بالحالات النفسية وسائر العلوم الحضورية يُعرف لما ذا تكون هذه العلوم مستعصية على الخطأ وذلك لأنّ نفس الواقع العيني -في هذه الموارد- يكون مورداً للشهود، بخلاف موارد العلم الحضوري فإنّ المفاهيم والصور الذهنية تؤدي فيها دور الواسطة، وقد لا تتطابق بشكل كامل مع الأشخاص والأشياء الخارجية.

وبعبارة أخرى: إنّ الخطأ في الإدراك لا يتصرّر إلا في حالة ما إذا كانت واسطةً بين الشخص المدرك والذات المدركة بحيث إنّ العلم لا يتحقق إلا

بفضلها.

في مثل هذه الصورة يرد هذا السؤال: هل هذا المفهوم الذي يقوم بدور الواسطة بين المدرَك والمدرَك يعكس المدرَك بدقة ويتطابق معه أم لا؟ وما دام لم يثبت أنَّ هذا المفهوم مطابق للذات المدرَكة بشكل دقيق فإنَّه لا يحصل يقين بصحة الإدراك.

واما في حالة ما إذا كان الشئ أو الشخص المدرَك حاضراً بوجوده العيني ومن دون أية واسطة عند المدرَك ، وله معه وحدة اتحاد فإنه عندئذ لا مجال لفرض الخطأ، ولا يمكن السؤال هل إنَّ هذا العلم يطابق المعلوم أم لا؟ لأنَّ العلم في هذه الحالة عين المعلوم.

و ضمن ذلك اتضح معنى صحة الإدراك وكونه حقيقياً وما يقابل ذلك من معنى كونه خطأ. أي إنَّ الحقيقة عبارة عن ذلك الإدراك المطابق للواقع بحيث يعكسه تماماً، والخطأ عبارة عن الاعتقاد غير المطابق للواقع.

### مرافقة العلم الحصولي للعلم الحضوري:

نجد من اللازم علينا هنا أن نذكر بلاحظة مهمة وهي أنَّ الذهن- مثل جهاز ذاتي الحركة- يصور دائماً المعلومات الحضورية ويأخذ منها صوراً أو مفاهيم، ثم يقوم بتحليلها وتفسيرها.

مثلاً عند ما نُصَاب بحالة خوف فإنَّ ذهناً يلتئم<sup>١</sup> صورة حالة الخوف هذه بحيث يستطيع أن يستعيدها بعد انتهائها، كما أنه يدرك المفهوم الكلي للخوف ويضم إلية مفاهيم أخرى ويخرجها بصورة جملة هي «أنا أخاف» أو «الذي خوف» أو «الخوف موجود في». وبسرعة غريبة أيضاً يفسر طروع هذه الحالة النفسية على أساس معلوماته السابقة ويعين علة ظهورها.

إنَّ كلَّ هذه الأفعال والانفعالات الذهنية التي تتم بسرعة فائقة هي غير إدراك حالة الخوف والعلم الحضوري به، ولكن مقارنتها ومعاصرتها للعلم الحضوري قد تؤدي في كثير من الأحيان إلى الواقع في الاستثناء، فيتخيل الشخص أنه كما يدرك نفس الخوف بالعلم الحضوري فإنه يدرك علته أيضاً بالعلم الحضوري، بينما الذي يدركه بالعلم الحضوري إنما هو أمر بسيط عار عن أي صورة أو مفهوم، وحال عن كل تفسير، وهذا لم يكن فيه مجال للخطأ، وأما التفسير المقارن له فهو من قبيل الإدراكات الحضورية، وهي بذاتها لا تتمتع بضمانتها ومطابقتها للواقع.

ووهذا يتضح لدينا كيف ولماذا تقع الأخطاء في بعض العلوم الحضورية. مثلاً أحياناً يشعر الإنسان بالجوع ويتخيل أنه بحاجة إلى الطعام، بينما هي رغبة كاذبة وليس هو بحاجة إلى الغذاء في تلك الحال. سر ذلك أنَّ ما يدركه بالعلم الحضوري وهو لا يقبل الخطأ هو ذلك الإحساس الخاص، ولكن رافق ذلك الإحساس تفسير قام به الذهن على أساس مقارنته بسائر الإحساسات السابقة، فأفتى بأنَّ علة هذا الإحساس هي الحاجة إلى الغذاء، وقد كانت هذه المقارنة خطأ، ومن هنا تسرب الخطأ إلى مجال تعين العلة والتفسير الذهني.

والأخطاء التي تحدث في المكاففات العرفانية هي من هذا الباب. إذن لابد لنا من اللجوء إلى الدقة في تشخيص العلم الحضوري وفصله عما يقارنه من تفسير ذهني حتى لا نبتلي بمثل هذه الانحرافات الناشئة من الخلط بين الأمور.

### درجات العلم الحضوري:

اللحظة الأخرى التي تستحق الاهتمام هي أنَّ جميع العلوم الحضورية

ليـست متسـاويـة من حيث الشـدة والـضعف ، وإنـما يـتـمـنـعـ العـلـمـ الـحـضـورـيـ أـحيـانـاـ بـقـوـةـ وـشـدـةـ كـافـيـةـ تـجـعـلـهـ يـتـمـ بـصـورـةـ وـاعـيـةـ ، ولـكـتـهـ يـحـصـلـ أـحـيـانـاـ أـخـرـىـ بـصـورـةـ ضـعـيفـةـ وـبـاهـتـةـ فـيـظـهـرـ بـصـورـةـ نـصـفـ وـاعـيـةـ وـحتـىـ آنـهـ بـتـمـ أـحـيـانـاـ بـصـورـةـ غـيرـ وـاعـيـةـ.

وـاخـتـالـفـ درـجـاتـ الـعـلـمـ الـحـضـورـيـ يـعـودـ أـحـيـانـاـ إـلـىـ اـخـتـالـفـ درـجـاتـ وـجـودـ الـشـخـصـ المـدـرـكـ ، فـكـلـمـاـ كـانـتـ النـفـسـ ضـعـيفـةـ منـ حـيـثـ الـمـرـتـبـ الـوـجـودـيـةـ كـانـتـ عـلـومـهـاـ الـحـضـورـيـةـ ضـعـيفـةـ وـبـاهـتـةـ ، وـكـلـمـاـ اـرـتـفـعـتـ مـرـتـبـهاـ الـوـجـودـيـةـ تـكـامـلـتـ عـلـومـهـاـ الـحـضـورـيـةـ وـأـصـبـحـتـ أـشـدـ وـعـيـاـ . وـتـوـضـيـعـ هـذـاـ الـمـوـضـوعـ يـتـوـقـفـ عـلـىـ بـيـانـ مـرـاتـبـ الـوـجـودـ وـمـرـاتـبـ تـكـامـلـ النـفـسـ وـهـيـ أـمـرـ يـتـمـ إـثـبـاتـهـ فـيـ عـلـومـ فـلـسـفـيـةـ أـخـرـىـ ، وـنـسـتـطـيـعـ هـذـاـ فـقـطـ عـلـىـ أـسـاسـ هـذـيـنـ الـأـصـلـيـنـ الـمـوـضـوعـيـنـ آنـ نـقـبـلـ إـمـكـانـ الشـدـةـ وـالـضـعـفـ فـيـ مـجـالـ الـعـلـمـ الـحـضـورـيـةـ .

وـالـعـلـمـ الـحـضـورـيـ بـالـحـالـاتـ الـنـفـسـيـةـ يـقـبـلـ الشـدـةـ وـالـضـعـفـ أـيـضاـ بـصـورـةـ أـخـرـىـ . مـثـلاـ هـنـاكـ مـرـيـضـ يـعـانـيـ مـنـ الـآـلـمـ وـهـوـ يـدـرـكـ آـلـمـهـ بـالـعـلـمـ الـحـضـورـيـ ، لـكـنـهـ عـنـدـمـاـ يـزـورـهـ صـدـيقـ عـزـيزـ عـلـيـهـ فـإـنـهـ يـرـكـزـ التـفـاتـهـ نـحـوهـ ، وـعـنـدـئـذـ لـاـ يـدـرـكـ شـدـةـ الـآـلـمـ . إـنـ عـلـةـ ضـعـفـ الإـدـرـاكـ هـذـاـ هـوـ ضـعـفـ الـالـتـفـاتـ . وـعـلـىـ الـعـكـسـ مـنـ ذـلـكـ عـنـدـمـاـ يـخـلـوـ إـلـىـ نـفـسـهـ وـلـاـ سـيـماـ فـيـ أـعـمـاقـ الـلـيـلـ عـنـدـمـاـ يـنـصـرـفـ اـهـتـمـامـهـ عـنـ سـائـرـ الـأـمـرـ فـإـنـهـ يـدـرـكـ آـلـمـهـ بـشـدـةـ أـعـظـمـ ، وـعـلـةـ ذـلـكـ هـيـ شـدـةـ الـالـتـفـاتـ .

وـاخـتـالـفـ درـجـاتـ الـعـلـمـ الـحـضـورـيـ قـدـ يـؤـثـرـ فـيـ تـفـسـيـرـ الـذـهـنـيـ . مـثـلاـ عـنـدـمـاـ تـكـونـ النـفـسـ فـيـ مـراـحلـهـ الـأـوـلـيـةـ فـعـ آـنـهـ تـدـرـكـ ذـاتـهـ بـالـعـلـمـ الـحـضـورـيـ وـلـكـتـهـ نـتـيـجـةـ ضـعـفـ هـذـاـ الـعـلـمـ تـتـصـوـرـ اـرـتـبـاطـهـ بـالـبـدـنـ بـصـورـةـ «ـرـابـطـةـ عـيـنـيـةـ»ـ وـبـالـتـالـيـ تـنـخـيـلـ آـنـ حـقـيـقـةـ النـفـسـ هـيـ هـذـاـ الـبـدـنـ الـمـادـيـ أـوـ الـظـواـهـرـ الـمـرـتـبـتـةـ بـهـ ، وـلـكـتـهـ

عند ما تظفر بدرجات عليا من العلم الحضوري وبعبارة أخرى عندما يتکامل جوهر النفس فإنه لا يحصل مثل هذا الاشتباه.

وكذا قد أثبتت في محله أنَّ للإنسان علمًا حضوريًا بخالقه، ولكنه نتيجةً لضعف مرتبته الوجودية ولزيادة التفاته إلى البدن والأمور المادية فإنَّ ذلك العلم ينزوِي في اللاوعي. ولكنه بتکامل النفس والخدم من الالتفات للجسم والأمور المادية وتنمية التوجّهات القلبية لله سبحانه وتعالى فإنَّ ذلك العلم يصعد إلى مراتب من الوضوح والممتعي بحيث يؤهل صاحبه أن يقول:

«أَيْكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظَّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ؟» (١).

---

(١) ليرجع من أحبَّ إلَى دعاء يوم عرفة لسيد الشهداء الحسين (ع).

## خلاصة القول

- ١- إنَّ العلم بوجود الشك جعله ديكارت حجر الزاوية للمعرفة اليقينية وحاول عن هذا الطريق إثبات وجود صاحب الشك (روح الإنسان)، ثم أعلن الوضوح والتمايز بعنوان أنه معيار لمعرفة الأفكار الصحيحة من غير الصحيحة
- ٢- إنَّ البدء بالشك كنقطة انطلاق للبحث مع أصحاب الشك أمر صحيح ولكنه لا يمكن جعل ذلك مقدماً على العلم بالنفس أو دليلاً على وجودها، ولا يمكن قبول الوضوح والتمايز على أساس أنه معيار لمعرفة الحقيقة.
- ٣- في العلم الحصولي يترعرع العالم على الشيء أو الشخص المدرك بواسطة المفهوم أو الصورة الذهنية له، ولكنه لا يوجد مثل هذه الواسطة في العلم الحضوري.
- ٤- إنَّ علم أي شخص بوجوده وبقواه النفسية وبمشاعره وعواطفه وبسائر حالاته النفسية وبفعل النفس الصادر منها بلا واسطة كالإرادة والتصميم هو علم حضوري.
- ٥- إنَّ المفاهيم والصور الذهنية بالنسبة للأشياء أو الأشخاص الذين تحكمهم هي من لون العلم الحصولي، ولكن النفس تدرك نفس تلك الصور بالعلم الحضوري.

- ٦ - إنَّ الخطأ الذي هو عبارة عن عدم مطابقة الإدراك للمدرك لا يمكن أن يتحقق إلا في الإدراك بالواسطة، وذلك لأنَّه في هذا المجال فقط يوجد هذا الاحتمال وهو أن لا تطابق الصورة الإدراكية حقيقة المعلوم، وأمّا في العلم الحضوري حيث تكون ذات المعلوم مورداً شهود العالم فلا وجود لمثل هذا الاحتمال، وهذا هو سرُّ رفض العلم الحضوري للخطأ.
- ٧ - إنَّ العلم الحضوري شهود بسيط، فلا وجود فيه لموضوع ولا محمول، ولا تحليل ولا تفسير. ولكنَّه يرافقه ويتحقق معه علم أو أكثر من العلوم الحصولية التي يمكن أن يكون بعضها خطأً مثل الرغبة الكاذبة والمكاشفات التي تصاحبها تفسيرات ذهنية مغلوطة.
- ٨ - للعلم الحضوري درجات مختلفة، وقد يتم بعضها بصورة غير واعية مثل العلم الحضوري لأغلب الناس بالله سبحانه وتعالى.
- ٩ - إنَّ علة اختلاف درجات العلم الحضوري هي إما تفاوت درجات وجود ذات العالم مثل اختلاف علم النفس بذاتها في المراتب المختلفة التي تظهر من التجربة، وإما تفاوت مراتب التفاسير النفس مثل اختلاف الإحساس بالألم الذي يعود إلى شدة الالتفات أو ضعفه.
- ١٠ - إنَّ ضعف العلم الحضوري قد يؤدي إلى تفسير ذهني خاطئ كما يحدث عند الذين يتخيلون أنَّ روحهم وبدنهم شيء واحد مع أنَّ لديهم علمًا حضوريًا بأرواحهم.

## الأسئلة

- ١ - ماهي السبيل التي اقترحها ديكارت لمعرفة الحقائق؟ وكيف تقيّم ذلك؟
- ٢ - ما هو الفرق الأساسي بين العلم الحضوري والعلم المحسولي؟
- ٣ - اضرب ثلاثة أمثلة على العلم الحضوري.
- ٤ - ما هو السر في كون العلم الحضوري لا يقبل الخطأ؟
- ٥ - كيف تفسر الرغبة الكاذبة والمكاشفات العرفانية الخاطئة؟
- ٦ - ما هو السبب في اختلاف درجات العلم الحضوري؟

## الدرس الرابع عشر

### العلم الحصولي

- ضرورة دراسة العلم الحصولي
- التصور والتصديق.
- أجزاء القضية.
- اقسام التصور.
- وهو يشمل:-
  - التصورات الكلية.
- دراسة حول المفهوم الكلي.
- جواب لشبهة.
- دراسة النظريات الأخرى.

## **ضرورة دراسة العلم الحصولي:**

علمنا أنَّ العلم الحضوري هو وجدان نفس الواقع الخارجي ومن هنا فإنه لا يرتفع إلى شُكٍ ولا شبهة. ولكن نطاق العلم الحضوري محدود ولا يستطيع وحده أن يحل مشكلة علم المعرفة، وإذا لم نظرف بسبيل معرفة الحقائق من بين العلوم الحصولية فإننا لا نستطيع منطقياً أن نقبل أي نظرية يقينية في أي علم من العلوم، وحتى البديهيَّات الأوَّلية أيضاً تفقد قطعيَّتها وضرورتها، ولا يبقى لها سُوَى اسم البداهة والضرورة. إذن لابد من بذل أقصى الجهد لتقدير المعرف الحصولية وللظفر بمعيار الحقيقة فيها، وهذا الهدف تتناول دراسة أنواع العلم الحصوليِّ.

## **التصور والتصديق:**

يقسم المنطقيون العلم إلى قسمين: التصور والتصديق، وهم في الواقع قد ضيقوا مفهوم العلم وحصروه في العلم الحصولي ومن ناحية أخرى فإنَّهم وسعوه ليشمل التصور البسيط. فالتصور في اللغة يعني «قبول الصورة»، وهو عند أهل المعمول عبارة عن ظاهرة ذهنية بسيطة تتميز بشأنَّة الحكاية عما وراءها مثل تصور جبل عرفات ومفهوم الجبل.

والتصديق في اللغة بمعنى «اعتبار الشيء صدقاً» و«الاعتراف به» ويطلق في اصطلاح المنطق والفلسفة على معندين متقاربين، ولهذا فإنه يعتبر من المشتركات اللفظية:

- أ - بمعنى القضية المنطقية التي أبسط أشكالها يتكون من موضوع ومحمول وحكم باتحادهما.
- ب - بمعنى نفس الحكم الذي هو أمر بسيط ويعكس اعتقاد الشخص باتحاد الموضوع والمحمول.

وقد تخيل بعض المناطقة الغربيين المحدثين أنَّ التصديق عبارة عن انتقال الذهن من تصور إلى تصور آخر على أساس قواعد تداعي المعاني. ولكن هذا التخييل غير صحيح لأنَّه ليس كلَّاً وُجد تصديق تحقق معه تداعي المعاني، ولا أنه كلَّاً وُجد تداعي المعاني وُجد معه التصديق ضرورة، وإنَّا قوام التصديق بالحكم، وهذا هو الفرق بين القضية وعدة تصورات مترافقه أو تتحقق تدريجياً في الذهن من دون أن يكون بينها إسناد.

### اجزاء القضية:

عرفنا أنَّ التصديق بمعنى الحكم هو أمر بسيط، ولكنه بمعنى القضية يكون مركباً من عدة أجزاء. وهناك نظريات مختلفة حول أجزاء القضية، يطول بنا المقام إذا أردنا دراستها جميعاً، لذا نوكل التحقيق فيها إلى علم المنطق ونكتفي هنا بإشارة سريعة إليها: زعم البعض أنَّ القضية الحملية مركبة من جزءين (الموضوع والمحمول)، وأضاف البعض الآخر النسبة بينهما بعنوان أنها جزء ثالث، واعتبر البعض الآخر الحكم بوقوع النسبة أو بعدم وقوعها جزءاً رابعاً لها.

وبعدهم فرق بين القضايا الموجبة والقضايا السالبة، فقال بوجود الحكم في القضايا الموجبة دون السالبة وصرّح بأنّ مفادها سلب الحكم. وبعدهم أنكروا وجود النسبة في القضايا المسماة بالهليات البسيطة (أي القضايا التي مفادها وجود الموضوع فقط في الخارج مثل «الإنسان موجود») وفي الحمل الأولي (وهي القضايا التي يكون مفهوم موضوعها محموها واحداً مثل «الإنسان حيوان ناطق»).

ولكنه لا ينبغي الشك في أنّ أي قضية من وجهة النظر المنطقية لا يمكن أن تكون فارغة من النسبة والحكم، لأنّ قوام التصديق - كما قلنا - هو بالحكم، والحكم يتعلق بالنسبة بين جزئي القضية. وإن كان من الممكن أن تكون هناك بعض الفروق بين القضايا من وجهة النظر الفلسفية وما يرتبط بعلم الوجود.

### أقسام التصور:

إنّ التصور ينقسم من ناحية إلى قسمين: الكلّي والجزئي، فالتصور الكلّي عبارة عن ذلك المفهوم الذي يعكس أشياء أو أشخاصاً متعددين، مثل مفهوم الإنسان الذي يصدق على ملايين كثيرة من الفرد الإنساني. والتصور الجزئي عبارة عن تلك الصورة الذهنية التي تعكس موجوداً واحداً مثل الصورة الذهنية لocrates.

وينقسم كلٌّ من التصورات الكلية والجزئية إلى أقسام أخرى نشير هنا إلى جانب منها:

**التصورات الحسية:** وهي الظواهر الذهنية البسيطة التي تحصل نتيجةً

لا تصال أعضاء الحس بالواقعيات المادية، مثل صور الماناظر التي نشاهدتها بأعيننا أو الأصوات التي نسمعها بآذاننا. وبقاء مثل هذه التصورات متوقف على بقاء الاتصال بالخارج، وبعد انقطاع الاتصال بالخارج ولو بفترة قصيرة (مثلاً عشر الثانية) فإنّها تذهب من صفحة الوجود.

**التصورات الخيالية:** وهي الظواهر الذهنية البسيطة والخاصة التي تحصل بعد التصورات الحسية والاتصال بالخارج، ولكن بقاءها ليس متوقفاً على بقاء الاتصال بالخارج، مثل الصورة الذهنية لإحدى الحدائق فهي باقية في ذهنانا حتى بعد أن نغمض أعيننا، ونستطيع أن نتذكرها بعد سنين طويلة.

**التصورات الوهمية:** ذكر كثيرون من الفلاسفة لوناً آخر للتصورات الجزئية وهو يتعلق بالمعنى الجزئي ومثلوا له بإحساس العداوة الذي يشعر به بعض الحيوانات من البعض الآخر فيؤدي إلى فرارها منها، وتوسيع بعضهم فيه فنسبة إلى مطلق المعاني الجزئية ومن جملتها إحساس الحب والعداوة عند الإنسان.

ولا شك أنَّ المفهوم الكلي للحب والعداوة هو من قبيل التصورات الكلية، ولا يمكن اعتباره من أقسام التصورات الجزئية.

وأما إدراك جزئي الحب والعداوة في نفس المدرك أي الحبة التي يجدها الإنسان في نفسه بالنسبة لشخص ما أو العداوة التي يلاحظها في ذاته بالنسبة إلى آخر فهو من قبيل العلم الحضوري بالكيفيات النفسانية ولا يمكن عده من قبيل التصور الذي هو لون من ألوان العلم الحصولي.

وأما إحساس العداوة في شخص آخر فهو في الحقيقة ليس إحساساً مباشراً ومن دون واسطة، وإنما هو نسبة مثل الحالة التي يجدها الإنسان في نفسه إلى

شخص آخر يتعرض لظروف مشابهة لظروفه.  
وأما الحكم بالنسبة لإدراكات الحيوانات فهو يحتاج إلى دراسات أخرى  
ليس هنا مجال طرحها.

والذى يمكن قبوله بعنوان أنه لون خاص من التصور الجزئي هو ذلك  
التصور الحالى من الحالات النفسانية وهو قابل للتذكرة ويشبه التصور الخيالي  
بالنسبة للتصور الحسى، مثل تذكر الخوف الخاص الذى وجد في لحظة معينة،  
أوالحب الخاص الذى تحقق في لحظة مشخصة.

ولابد أن نشير إلى أن التصور الوهمي قد يطلق ويراد به التصور الذى  
لا واقع له، وأحياناً يختص باسم «التوهم».

### التصورات الكلية:

عرفنا أنَّ التصور ينقسم من إحدى النواحي إلى قسمين هما الكلى  
والجزئي. والذى تحدثنا عنه لحد الآن من أقسام التصورات إنما هي التصورات  
الجزئية، وأما التصورات الكلية المعروفة باسم «المفاهيم العقلية»  
و«المعقولات» فهى تشكل محوراً لدراسات فلسفية مهمة، وقد تناولها الكثير  
بالدراسة منذ ازمان غابرة.

فنذ زمن موغل في القدم كان هذا الرأى موجوداً وهو أنه لا يوجد لدينا  
مفهوم يسمى المفهوم الكلى أصلاً، والألفاظ التي تطلق وهي تدل على المفاهيم  
الكلية إنما هي في الواقع مثل المشتركات اللغوية التي تدل على أمور متعددة.  
فتثلاً لفظ «الإنسان» الذي يطلق على أفراد كثيرة هو مثل الاسم الخاص  
الذى تتخذه عدة عوائل اسماءً لوليدتها، أو مثل اللقب الذى يطلق على جميع  
أفراد العائلة.

ويُعرف أتباع هذه النظرية بـ «الاسميين» (نوميناليست). وقد أشرنا في الدرس الثاني إلى أنَّ ويليام الأكمامي الذي عاش في أواخر القرن الوسطي قد مال إلى هذه النظرية ثم اعتنقها من بعده بار كلي. وفي العصر الراهن لابد من إدراج الوضعيين وبعض أتباع المذاهب الأخرى ضمن هذه الفئة.

وهناك نظرية أخرى قريبة من هذه النظرية وهي التي تزعم أنَّ التصور الكلبي عبارة عن تصور جزئي مبهم. وذلك بأنَّ تجذُّف بعض خصائص الصورة الجزئية بحيث تصبح صالحة للانطباق على أشياء أخرى أو أشخاص آخرين. مثلاً لدينا تصور لشخص معين، ولكنَّه بتجذُّف بعض خصائصه يصبح صالحاً للانطباق على أخيه، وبتجذُّف خصائص أخرى يصلح للانطباق على عدّة أفراد آخرين. وهكذا كلما حذفنا عدداً أكبر من الخصائص فإنَّه يصبح أكثر كليّةً ويصلح للانطباق على أفراد أكثر، حتَّى ينتهي الأمرُ به ليشمل الحيوانات وحتى النباتات والجمادات أيضاً. كما أنَّ الشبح الذي يُرى من بعيد فإنَّه نتيجةً للإبهام الشديد يصلح للانطباق على الصخرة والشجرة والحيوان والإنسان، وهذا نشك في الرؤية البدائية فلأنَّا نعلم هل إنَّه إنسان أو شيء آخر، وكلما اقتربنا نحوه أكثر واتضحت الرؤية فإنَّ مجال الاحتمالات يضيق حتى ينتهي المطاف في التعين بشيء أو شخص محدد.

وهذا هو رأي هيوم في المفاهيم الكلبية، ويشاركه في ذلك كثير من الناس. ومن ناحية أخرى فإنَّ بعض الفلاسفة الأقدمين من قبيل أفلاطون يؤكدُ على كون المفاهيم الكلبية واقعية، وحتَّى أنه ينسب إليها لوناً من الواقعية الخارجية التي هي فوق الزمان والمكان، واعتبر إدراك الكلمات من قبيل مشاهدة الجرّدات والمُمْثل العقلية (المُمْثل الأفلاطونية). وقد فسرت هذه

النظريّة بصور مختلفة، أو اشتقو منها نظريّات ثانويّة أخرى<sup>(١)</sup> كما قال البعض إنَّ روح الإنسان كانت تشاهد الحقائق العقليّة قبل تعلقها بالبدن في عالم المجرّدات، وعندما تعلقت بالبدن نسيت ذلك، وبمجرد أن ترى الأفراد الماديّة فإنّها تتذكّر الحقائق المجرّدة، وهذا التذكّر هو إدراك الكلّيات.

والبعض الآخر ممّن لا يعترف بقدم الروح وجودها قبل البدن، يعتقد أنَّ الإدراكات الحسيّة وسيلة لكي تستعدّ النفس لمشاهدة المجرّدات. ولكنَّ المشاهدة التي تحصل عن هذا الطريق إنما هي مشاهدة من بعيد، وإدراك الكلّيات هو عبارة عن مشاهدة الحقائق المجرّدة من بعيد، وهذا بخلاف المشاهدات العرفانيّة التي تتمّ بمقدّمات أخرى فإنّها مشاهدات من قريب. وقد قبل هذا التفسير بعضُ الفلاسفة المسلمين من قبيل صدر المتألهين والمرحوم الأستاذ العلامة الطباطبائي.

ولكنَّ أشهر النظريّات في باب المفاهيم الكلّية هي أنّها لون خاصٌ من المفاهيم الذهنيّة، وهي تتحقّق مع وصف الكلّية في مرتبة معينة من الذهن، والعقل هو المدرك لها. وهذه الصورة يتشكّل واحد من اصطلاحات العقل الذي يعني تلك القوّة المدركة للمفاهيم الذهنيّة الكلّية. وتُنسب هذه النظرية لأرسطو، وقد قبلها معظمُ الفلاسفة المسلمين.

وبالالتفات إلى أنَّ النظريتين الأولى والثانية هما بمعنىٍ نفي الإدراك العقليٍّ ونقطة الانطلاق لتدمير الميتافيزيقا ومحضها إلى مستوى المباحث اللفظيّة والتحليلات اللغويّة فإنّه من الضروري أن نتأنّى كثيراً حتى نشيد أساساً محكماً للبحوث اللاحقة.

(١) تعتبر نظرية إدموند هوسرل في «معرفة الظواهر» من مشتقات هذه النظرية.

## دراسة حول المفهوم الكلّي:

كما أشرنا من قبل فإنَّ حديث الاسميين (نوميناليست) يعود إلى هذا الأمر، وهو أنَّ الألفاظ الكللية هي من قبيل المشتركات اللفظية أو في حكمها حيث تدلُّ على أفراد متعددين.

وللجواب الحاسم على هذا القول لا بد من تقديم توضيح للمشترك اللفظي والمشترك المعنوي والفرق بينهما:

فالمشترك اللفظي عبارة عن ذلك اللفظ الذي وضع عدة مرات لعدة معان، مثل لفظ العين في اللغة العربية، حيث وضع مرَّة للعين الباصرة، وأخرَّاً للعين النابعة، وثالثة للذهب.

أما المشترك المعنوي فهو ذلك اللفظ الذي وضع مرَّة واحدة، ولكنَّه يدلُّ على جهة مشتركة بين أمور متعددة، وهو بحد المعاني قابل للاتطابق عليها جميعاً.

وأهم ما يفترق به المشترك اللفظي عن المشترك المعنوي هي هذه النقاط:

١ - المشترك اللفظي يحتاج إلى أوضاع متعددة، بينما المشترك المعنوي لا يحتاج إلا إلى وضع واحد.

٢ - المشترك المعنوي قابل للصدق على مالا نهاية له من الأفراد والمصاديق، أما المشترك اللفظي فهو يصدق على معان معدودة هي تلك التي وضع لها.

٣ - إنَّ معنى المشترك المعنوي معنى واحد عام لا يحتاج فهمه إلى أيَّ قرينة، بينما للمشترك اللفظي معانٍ مختلفة، يحتاج تعين كلَّ واحد منها إلى قرينة معينة.

وبعد الأخذ بعين الاعتبار هذه الفروق نتناول بالدراسة ألفاظاً من قبيل

الإنسان والحيوان و... ثم نتساءل:

هل إننا نفهم من كل واحد من هذه الألفاظ معنى واحداً من دون حاجة إلى قرينة معينة، أم إننا عند ما نسمع أحدها فإن عدّة معان تحضر في أذهاننا ولو لم تكن هناك قرينة معينة فإننا نبقى حائرين في أن القائل يقصد أي واحد منها؟

لاشك أننا لا نعتبر زيداً وحالداً وصالحاً بعنوان أنها معان للفظ «الإنسان» حتى يكتسحنا الشك فلا ندرى أي معنى من هذه هو المقصود من ذلك اللفظ، وإنما نحن نعلم أن هذا اللفظ له معنى واحد وهو مشترك بين هذه الأفراد وأفراد الإنسان الأخرى، فهو إذن ليس مشتركاً لفظياً.

والآن نتساءل: هل إن هذه الألفاظ محدودة بالنسبة لمصاديقها أم إنها تقبل الانطباق على مala نهاية له من الأفراد؟

من البديهي أن معنى هذه الألفاظ لا يقتضي المحدودية من حيث عدد المصاديق، بل هو قابل للصدق على أفراد غير متناهية.

وأخيراً فإننا نلاحظ أن كل واحد من هذه الألفاظ ليس له أوضاع لامنهائية، وأي واحد متى لا يستطيع أن يتصور في ذهنه أفراداً غير متناهية ثم يضع لفظاً واحداً بأوضاع لامتناهية لكل واحد من تلك الأفراد. ونلاحظ من ناحية أخرى أننا نستطيع أن نضع لفظاً واحداً بشكل يصلاح للانطباق على مala نهاية له من الأفراد.

إذن الكليات مستغنية عن الأوضاع اللامنهائية.

والنتيجة أن الألفاظ الكلية هي من قبيل المشتركات المعنية لامن قبيل المشتركات اللفظية.

وقد يعرض علينا أحد بأن ما قلتموه ليس كافياً لبيان عدم إمكان

الأوضاع المتعددة في المشتركات، وذلك لأنّه من الممكن أن يتصرّف الواضع في ذهنه مصداقاً واحداً (وليس مصاديق لانهائيّة) ثم يضع اللّفظ له ولجميـع الأفراد التي تُشبهـ.

ولكـتنا نعلم أنّ مثل هذا الشخص لا بدّ أن يتصرّف معنـى «جـمـيع» و«الأـفرـاد» و«المـشـابـهـة» حتـى يتمـكـنـ من الـقـيـامـ بـهـذـاـ الـوـضـعـ، والـسـؤـالـ حينـئـذـ يـتـجـهـ إـلـىـ هـذـهـ الـأـلـفـاظـ بـأـنـهـاـ كـيـفـ وـضـعـتـ؟ـ وـكـيـفـ تـقـبـلـ الصـدـقـ عـلـىـ مـوـارـدـ لـانـهـائـيـةـ؟ـ

ولا بدّ أن نقبل بالتالي أنّ ذهـنـناـ يـسـطـعـ أنـ يـتـصـرـفـ مـفـهـومـاـ يـقـبـلـ الـانـطـبـاقـ عـلـىـ مـصـادـيقـ غـيرـ مـحـدـودـةـ معـ آنـهـ وـاحـدـ، وـلـيـمـكـنـ أنـ يـتـحـقـقـ مـثـلـ هـذـاـ الـمـفـهـومـ إـذـاـ كانـ لـابـدـ منـ وـضـعـهـ بـشـكـلـ مـسـتـقـلـ لـكـلـ وـاحـدـ مـنـ الـمـصـادـيقـ الـلـامـتـاهـيـةـ، وـذـكـرـ لـأنـ مـثـلـ هـذـاـ الـأـمـرـ لـاـ يـتـيـسـرـ فـعـلـهـ لـأـيـ إـنـسـانـ كـانـ.

### جواب لـشـبـهـةـ:

وقد تمـسـكـ الـاسـمـيـونـ لـإـنـكـارـ وـاقـعـيـةـ الـمـفـاهـيمـ الـكـلـيـةـ بـهـذـهـ الشـبـهـةـ وـهـيـ:ـ إـنـ آـيـ مـفـهـومـ يـتـحـقـقـ فـيـ الـذـهـنـ فـهـوـ مـفـهـومـ خـاصـ وـمـعـيـنـ وـمـغـاـيـرـ لـلـمـفـاهـيمـ الـمـشـابـهـةـ لـهـ وـالـمـتـحـقـقـةـ فـيـ أـذـهـانـ أـخـرـ، وـحتـىـ نـفـسـ ذـلـكـ الـشـخـصـ إـذـاـ تـصـرـفـ ذـلـكـ الـمـفـهـومـ فـيـ وـقـتـ آـخـرـ فـإـنـهـ سـوـفـ يـكـونـ مـفـهـومـاـ آـخـرـ، إـذـنـ كـيـفـ يـمـكـنـ القـوـلـ آـنـ الـمـفـهـومـ الـكـلـيـ يـتـحـقـقـ فـيـ الـذـهـنـ بـوـصـفـ الـكـلـيـةـ وـالـوـحدـةـ؟ـ

إـنـ مـنـشـأـ هـذـهـ الشـبـهـةـ هـوـ الـخـلـطـ بـيـنـ حـيـثـيـةـ الـمـفـهـومـ وـحـيـثـيـةـ الـوـجـودـ، وـبـعـبـارـةـ أـخـرـ:ـ هـوـ الـخـلـطـ بـيـنـ الـأـحـكـامـ الـمـنـطـقـيـةـ وـالـأـحـكـامـ الـفـلـسـفـيـةـ.ـ فـنـحنـ لـاـ نـشـكـ أـيـضاـ فـيـ آـنـ كـلـ مـفـهـومـ فـهـوـ مـتـشـخـصـ مـنـ حـيـثـ إـنـهـ مـوـجـودـ، وـحـسـبـ قـوـلـ الـفـلـاسـفـةـ آـنـ «ـالـوـجـودـ مـساـوـقـ لـلـتـشـخـصـ»ـ،ـ فـإـذـاـ تـصـوـرـنـاـهـ مـرـةـ آـخـرــ فـإـنـ لـهـ

وجوداً آخر، ولكن الكلية والوحدة المفهومية ليست هي بلحاظ وجوده وإنما هي بلحاظ حيّثية المفهومية أي ناحية عكسه للأفراد والمصاديق المتعددة. وبعبارة أخرى: إنَّ ذهتنا عندما ينظر إلى المفهوم نظرة آية (لا استقلالية) بما أنه مرأة وبحسب قابلية انتباهه على مصاديق متعددة فإنه ينزع منه صفة الكلية. وهذا بخلاف ما ونظر إليه الذهن بما أنه موجود فهو حينئذ أمر شخصيٌّ.

### دراسة النظريات الأخرى:

وأما الذين تخيلوا أنَّ المفهوم الكلي عبارة عن تصور جزئيٍّ مبهم، وقد وضع اللفظ الكلي لتلك الصورة الشاحبة، فإنَّهم لم يستطيعوا أيضاً أن يدركواحقيقة الكلية. وأفضل سبيل لإيقافهم على اشتباهم هو إفاتهم إلى المفاهيم التي ليس لها مصداق حقيقيٌّ في الخارج مثل مفهوم المعدوم والمستحيل، أوليس لها مصداق ماديٌّ ومحسوس مثل مفهوم الله والملك والروح، أو تلك المفاهيم القابلة للانطباق على المصاديق المادية والمصاديق المجردة مثل مفهوم العلة والمعلول. وذلك لأنَّ هذه المفاهيم لا يمكن أن يقال فيها إنَّها نفس الصورة الجزئية لكنتها باهتهة اللون.

وكذا المفاهيم التي تصدق على أشياء متضادة مثل مفهوم «اللون» الذي يحمل على «الأسود» وعلى «الأبيض»، فلابد من القول أنَّ اللون الأبيض قد أصبح مهماً إلى حد أنه تحول إلى مطلق اللون فهو صادق على الأسود أيضاً، وأنَّ اللون الأسود قد أصبح ضعيفاً وباهتاً إلى حد أنه يقبل الصدق على الأبيض أيضاً.

ونظير هذا الإشكال يرد على قول الأفلاطونيين، وذلك لأنَّ كثيراً من

المفاهيم الكلية- مثل مفهوم المعدوم والمستحيل- ليس لها مثال عقليٌ حتى يقال إنَّ إدراك الكليات هو مشاهدة الحقائق العقلية وال مجردة لها.

إذن القول الصحيح هو ما ارتضاه أكثر الفلاسفة المسلمين وأصحاب الاتجاه العقلي وهو أنَّ للإنسان قوة إدراك خاصةً تسمى العقل، وعملها إدراك المفاهيم الذهنية الكلية، سواء أكانت المفاهيم التي لها مصدق حسيٌ أم سائر المفاهيم الكلية التي ليس لها مصدق حتى.

## خلاصة القول

- ١ - العلوم الحضورية محدودة، وكوتها لا تقبل الخطأ ليس كافياً لحل مشكلة المعرفة، ومن هنا لابد من بذل الجهد لتقييم العلوم الحضورية.
- ٢ - التصور هو عبارة عن تلك الظاهرة الذهنية البسيطة التي من شأنها أن تعكس ما وراءها.
- ٣ - التصديق في أحد الاصطلاحات عبارة عن القضية المنطقية المشتملة على الموضوع والمحمول والحكم باتحادهما، وفي اصطلاح آخر يطلق على نفس الحكم.
- ٤ - قوام القضية بالحكم، ومن وجاهة النظر المنطقية لا توجد قضية مجردة عن الحكم.
- ٥ - ينقسم التصور إلى قسمين (الكلي والجزئي)، وتنقسم التصورات الجزئية إلى الحسية والخيالية والوهمية.
- ٦ - أنكر الأسميون الكلية بعنوان أنها صفة للمفاهيم، واعتبروا الألفاظ الكلية من قبيل المشتركات اللغوية.
- ٧ - هناك فئة أخرى اعتبرت المفهوم الكلي صورة جزئية مهمّة وهي نتيجة لهذا الإبهام قبل الانطباق على أمور متعددة.

- ٨- فسر الأفلاطونيون إدراك الكليات بأنه مشاهدة للحقائق المجردة أو هو تذكرها.
- ٩- اعتبر أتباع أرسطو إدراك الكلي لوناً خاصاً من الإدراك الذهني الذي يحصل للعقل.
- ١٠- يتم إبطال نظرية الاسميين بالتأمل في خصائص المفاهيم الكلية والألفاظ الحاكمة لها، مثل التأمل في وحدة الوضع، وعدم الاحتياج للقرينة المعينة، وقابلية الانطباق على مصاديق غير متناهية.
- ١١- إنَّ وحدة المفهوم الكلي هي بلحاظ حيشته المفهومية، ولا تتنافى مع تعدد وجوده في الأذهان المختلفة، ولا مع تكرره في الذهن الواحد.
- ١٢- إنَّ وجود بعض المفاهيم من قبيل المعدوم والمستحيل دليل على بطلان النظريتين الثانية والثالثة، وهذا يتعمّن اللجوء إلى النظريّة الرابعة.

## الأسئلة

- ١- عرّف التصور والتصديق ، واشرح الفرق بينهما.
- ٢- أيمكن أن تكون هناك قضية ليس فيها حكم؟
- ٣- عرّف التصور الكلّي والجزئيّ.
- ٤- بين أقسام التصورات الجزئية.
- ٥- اشرح الأقوال المختلفة حول التصور الكلّي.
- ٦- أيُّ قول من هذه الأقوال هو الصحيح؟ وما هو الدليل على بطلان سائر الأقوال؟

## الدرس الخامس عشر

### أقسام المفاهيم الكلية

- أقسام المعقولات.
  - خصائص كل واحد من أقسام المعقولات.
  - المفاهيم الاعتبارية.
  - المفاهيم الأخلاقية والقانونية.
  - ينبغي ولا ينبغي.
  - الموضوعات الأخلاقية والقانونية.
- وهو يشمل:-

## أقسام المقولات:

تنقسم المفاهيم الكلية التي يستفاد منها في العلوم العقلية إلى ثلاثة فئات: المفاهيم الماهوية أو المقولات الأولى مثل مفهوم الإنسان ومفهوم البياض؛ والمفاهيم الفلسفية أو المقولات الثانية الفلسفية مثل مفهوم العلة ومفهوم المعلول؛ والمفاهيم المنطقية أو المقولات الثانية المنطقية مثل مفهوم العكس المستوي ومفهوم عكس النقيض.

ونذكر بأن هناك ألوانًا أخرى من المفاهيم الكلية وهي تُستخدم في علم الألائق وعلم الحقوق وسوف نشير إليها فيما بعد.

إن هذا التقسيم الثلاثي الذي هو من مبتكرات الفلاسفة المسلمين له فوائد جمة سنتعرف عليها خلال البحث القادمة، وعدم الدقة في معرفتها وتميز بعضها عن بعض يؤدي إلى خلط عجيب ومشاكل معقدة في الدراسات الفلسفية، وكثير من زلات الفلسفه الغربيين ناتجة من الخلط بين هذه المفاهيم والشاهد على ذلك ما نلاحظه في احاديث هيجل وكانت<sup>(١)</sup> إذن لا بد أن نقدم

بعض التوضيح لها:

---

(١) ليرجع من أحب التفصيل إلى كتابنا «محاضرات في الايديولوجية المقارنة»، المحاضرة العاشرة والحادية عشرة، وكتابنا «پاسداری از سنگرهای ایدیولوژیک»، مقالة الديالكتيك. والكتاب الأخير باللغة الفارسية.

المفهوم الكلي إما أن يقبل الحمل على الأمور العينية، أي إنَّ اتصافه خارجيٌّ مثل مفهوم الإنسان الذي يُحمل على حسن وحسين وعلى ... فيقال «حسن إنسان»، وإنما أن لا يقبل الحمل على الأمور العينية بل يُحمل على المفاهيم والصور الذهنية فحسبٌ أي إنَّ اتصافه ذهنٌ مثل مفهوم الكلي والجزئي (بالاصطلاح المنطقي) حيث يكون الأول صفة لـ «مفهوم الإنسان» والثاني صفة لـ «صورة حسن الذهنية». والفئة الثانية التي تُحمل على الأمور الذهنية فحسب تسمى لـ «المفاهيم المنطقية» أو «المعقولات الثانية المنطقية». أمَّا المفاهيم التي تُحمل على الأشياء الخارجية فهي تنقسم إلى فئتين: إِدَاهَا مفاهيم التي ينتزعاها الذهن بصورة آلية من الموارد الخاصة. أي ب مجرد حصول إدراك واحد أو عدة إدراكات شخصية بواسطة الحواس الظاهرة أو الشهد الباطني فإنَّ العقل يظفر فوراً بالمفهوم الكلي، مثل المفهوم الكلي لـ «البياض» الذي يُنتزع بعد رؤية شيءٍ أو عدة أشياء تتميز باللون الأبيض، أو المفهوم الكلي لـ «اللحوف» الذي يحصل من ظهور ذلك الإحساس الخاص مرة واحدة أو عدة مرات. إنَّ مثل هذه المفاهيم تسمى بالمفاهيم أو المعقولات الأولى. والفئة الأخرى تشمل المفاهيم التي يتوقف انتزاعها على الجهد الذهني ومقارنة الأشياء بعضها مثل مفهوم العلة والمعلول الذي يُنتزع بعد مقارنة شيئين بعضهما بحيث يكون وجود أحدهما متوقفاً على وجود الآخر، فالنظر إلى هذه العلاقة ينتزع هذان المفهومان.

مثلاً عندما نقارن بين النار والحرارة الناشئة منها ونلاحظ توقف الحرارة على النار فإنَّ العقل ينتزع مفهوم العلة من النار ومفهوم المعلول من الحرارة، ولنلم تكن مثل هذه الملاحظات والمقارنات فإنَّ مثل هذه المفاهيم لا توجد، كما إذا رأينا النار آلاف المرات وأحسسنا بالحرارة آلاف المرات أيضاً ولتكنا لم

نقارن بينها ولم نلتفت إلى وجود أحدهما من الآخر فأنّ مفهوم العلة والمعلول لن يحصل إطلاقاً. مثل هذه المفاهيم تُسمى بـ «المفاهيم الفلسفية» أو «المعقولات الثانية الفلسفية». ويعُبر عن هذا اصطلاحاً:

بأنّ المعقولات الأولى عروضها خارجيٌّ واتصافها كذلك ، والمعقولات الثانية الفلسفية عروضها ذهنيٌّ ولكن اتصافها خارجيٌّ. أمّا المعقولات الثانية المنطقية فعروضها ذهنيٌّ واتصافها كذلك وهناك مجال للمناقشة حول هذه التعاريف والتعبير بـ «العرض الذهني» و «العرض الخارجي» وحول تسمية المفاهيم الفلسفية بـ «المعقولات الثانية» ولتكنا هنا نعتبرها اصطلاحاً ونفسّرها بما ذكرنا.

### خصائص كلّ واحد من أقسام المعقولات:

- ١- إنّ ميزة المفاهيم المنطقية هي أنّها تُحمل على المفاهيم والصور الذهنية فحسب ، ومن هنا فهي تُعرف تماماً بمجرد التفات بسيط . وجميع المفاهيم الأصلية لعلم المنطق هي من هذه الفئة .
- ٢- وميزة المفاهيم الماهوية هي أنّها تحكى ماهية الأشياء وتُعيّن حدود وجودها ، وهي بمنزلة قوالب فارغة للموجودات ، ومن هنا يمكن تعريفها بأنّها «قوالب مفهومية». وتُستعمل هذه المفاهيم في العلوم الحقيقة المختلفة .
- ٣- وأمّا ميزة المفاهيم الفلسفية فهي أنّها لا تحصل من دون القيام بمقارنات وتحليلات عقلية ، وهي عندما تُحمل على الموجودات تحكى عن أنحاء وجودها (لا عن حدودها الماهوية) ، فشلّاً مفهوم العلة الذي يطلق على النار لا يُعيّن أبداً ماهيتها الخاصة وإنّها يحكى عن كيفية علاقتها بالحرارة والتي هي علاقة التأثير ، تلك العلاقة الموجودة بين الأشياء الأخرى أيضاً. وأحياناً يُعبر عن هذه الميزة بأنّ المفاهيم الفلسفية ليس لها «ما بإزاء في الخارج» ، أو أنّ عروضها في الذهن .

ولكن هذه التعبيرات يمكن المناقشة فيها وتحتاج إلى تفسير وتأنويل.

وتنتهي إلى هذه الفئة جميع المفاهيم الفلسفية الخالصة.

٤- والميزة الأخرى للمفاهيم الفلسفية هي أنها لا يوجد إلى جانبها مفاهيم وتصورات جزئية. فشلاً لا يوجد في أذهاننا صورة جزئية للعلية إلى جانب مفهومها الكلي ، وكذا بالنسبة لمفهوم المعلول وسائر المفاهيم الفلسفية. إذن كل مفهوم كلي يوجد إلى جانب تصور حسيّ أو خيالي أو وهيّ بحيث إن الفرق بينها يكون في الكلية والجزئية فهو من المفاهيم الماهوية وليس من المفاهيم الفلسفية. ولكن يجب الالتفات إلى أنّ عكس هذه الميزة ليس صادقاً في المفاهيم الماهوية بشكل عام، فليس لازماً أن تكون هناك صورة حسية أو خيالية أو وهيّة إلى جانب كلّ مفهوم ماهوي، فشلاً مفهوم «النفس» يعتبر من المفاهيم النوعية والماهوية ولكن ليس لها صورة ذهنية جزئية، ويمكن مشاهدة مصادقتها بالعلم الحضوري فحسبُ.

### المفاهيم الاعتبارية:

إنّ هذا الاصطلاح (الاعتباري) الوارد كثيراً في أحاديث الفلاسفة يستعمل في عدة معانٍ وهو مشترك لفظيٌّ بينها، ولا بدّ من الالتفات إلى الفرق بين هذه المعاني حتى لا يحصل خلط واشتباه وحتى لانتورط في معالطة. فحسب أحد الاصطلاحات تسمى جميع المقولات الثانية. سواء أكانت منطقية أم فلسفية. بالاعتبارية، وحتى مفهوم «الوجود» يُعد أيضاً من المفاهيم الاعتبارية. ويشيع هذا الاصطلاح في كلمات شيخ الإشراق، وقد تناول بالبحث في كتبه المختلفة «الاعتبارات العقلية» بهذا المعنى المتقدم. وفي اصطلاح آخر يختص عنوان «الاعتباري» بالمفاهيم الحقوقية

والأخلاقية، تلك المفاهيم التي يطلق عليها المتأخرُون اسم «المفاهيم القيمية». وفي اصطلاح ثالث يطلق اسم «الاعتباريات» على المفاهيم التي ليس لها مصداق خارجي ولا ذهنٍ إطلاقاً وإنما تصوغها قوة الخيال مثل مفهوم «الغول»، فهذه المفاهيم تسمى بـ«الوهبيات».

وهناك اصطلاح آخر لـ«الاعتبار» وذلك في مقابل الأصالة وهو يستعمل في بحث أصالة الوجود أو الماهية، وسوف نشرحه في محله. ومن المناسب هنا أن نقوم بتوضيح الاعتباري بمعنى القيمي بصورة مختصرة تاركين تفصيل الموضوع لفلسفة الأخلاق وفلسفة الحقوق.

### **المفاهيم الأخلاقية والقانونية:**

كلّ عبارة أخلاقية أو قانونية إذا أخذناها بعين الاعتبار فإنّها تشتمل على مفاهيم من قبيل «الابد» و«الainيغي»، «واجب» و«منع» وأمثالها مما يشكّل محمولاً لقضية معينة. وهناك مفاهيم أخرى مثل العدل والظلم والأمانة والخيانة تستعمل في الأخلاق والقانون أيضاً لكتتها تقع موضوعاً للقضية.

وعندما نلاحظ هذه المفاهيم نجد أنها ليست من قبيل المفاهيم الماهوية، وحسب الاصطلاح ليس لها ما بإزاره في الخارج؛ ومن هنا فهي تسمى «اعتبارية» بأحد المعاني. مثلاً مفهوم السارق والغاصب فهما يوصف بهما الإنسان لكن لا من جهة أنّ له ماهيّة إنسانية وإنما من جهة أنه اعتدى على أموال الآخرين، وعندما نلاحظ مفهوم المال فإننا نجد أنه يطلق على الذهب والفضة لكن لا من جهة كونهما معدنين خاصين وإنما من جهة تعلق رغبة الإنسان بها ومن جهة أنّهما يمكن أن يكونا وسيلة لسد احتياجاته. ومن ناحية أخرى فإن إضافة المال للإنسان تتحقق مفهوماً آخر هو «المالكيّة» وهو أيضاً

ليس له ما بِإِزَاءِ فِي الْخَارِجِ، أَيْ إِنَّا إِذَا اعْتَدْنَا عَنْوَانَ «الْمَالِكُ» لِلْإِنْسَانِ وَعَنْوَانَ «الْمُلُوكُ» لِلْذَّهَبِ فَإِنَّهُ لَا يَحْدُثُ أَيْ تَغْيِيرٍ فِي ذَاتِ الْإِنْسَانِ وَلَا فِي ذَاتِ الذَّهَبِ. وَالْمُتَبَيِّنُ أَنَّ مُثْلَ هَذِهِ الْجَمْلِ مَيْزَانٌ خَاصٌّ لَابْدَ مِنْ بَحْثِهَا مِنْ وَجْهَاتِ نَظَرٍ

مُخْلِفَةٌ:

مِنْهَا دراستها من الناحية اللفظية والأدبية، أَيْ أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظُ لَأَيِّ مَعْنَى وَضَعُتْ فِي الْبَدْءِ؟ وَمَا هِيَ التَّحْوِلَاتُ الَّتِي طَرأتْ عَلَى مَعْنَاهَا فَجَعَلَتْهَا بِهَذِهِ الصُّورَةِ الْفُعْلَيَّةِ عَنْدَنَا؟ وَهُلْ اسْتَعْمَلَهَا فِي هَذِهِ الْمَعْنَى اسْتَعْمَالٌ حَقِيقِيٌّ أَمْ بِخَازِيٌّ؟ وَكَذَا الْبَحْثُ حَوْلَ الْجَمْلِ الإِنْشائِيَّةِ وَالإخْبَارِيَّةِ، فَمَا هُوَ مَفَادُ الْإِنْشَاءِ؟ وَهُلْ الْجَمْلُ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالْقَانُونِيَّةِ تَدْلِي عَلَى الْإِنْشَاءِ أَمْ عَلَى الْإِخْبَارِ؟ مِثْلُ هَذِهِ الْدَّرَاسَاتِ تَتَعَلَّقُ بِفَرْوُعٍ مِنْ عِلْمِ الْلُّغَةِ وَالْآدَابِ، وَقَدْ تَنَاوَلَ عَلَيْهَا أُصُولُ الْفَقْهِ كَثِيرًا مِنْهَا بِالدُّرْسِ وَالْتَّحْقِيقِ.

وَالْجَهَةُ الْأُخْرَى لِلْبَحْثِ فِي هَذِهِ الْمَفَاهِيمِ تَتَعَلَّقُ بِكَيْفِيَّةِ إِدْرَاكِ هَذِهِ الْمَفَاهِيمِ وَطَرِيقَةِ انتِقالِ الْذَّهَنِ مِنْ مَفْهُومٍ إِلَى مَفْهُومٍ آخَرِ، وَتَدْرِسُ هَذِهِ الْجَوانِبُ فِي فَرْعٍ خَاصٍّ مِنْ عِلْمِ النُّفُسِ وَهُوَ الْمُخْتَصُ بِعَمَلِيَّاتِ الْذَّهَنِ.

وَبِالْتَّالِي تَوَجُّدُ جَهَةُ أُخْرَى لِلْبَحْثِ وَهِيَ تَتَعَلَّقُ بِاِرْتِبَاطِ هَذِهِ الْمَفَاهِيمِ بِالْوَاقِعِيَّاتِ الْخَارِجِيَّةِ، فَنَتَسْأَلُ: هَلْ إِنَّ هَذِهِ الْمَفَاهِيمُ مِنْ ابْتِكَارَاتِ الْذَّهَنِ وَلَيْسَ لَهَا أَيُّ اِرْتِبَاطٍ بِالْوَاقِعِيَّاتِ الْخَارِجِيَّةِ؟ فَثُلَّاً «يَبْنِيَ» وَ«لَا يَبْنِيَ» وَسَائِرُ الْمَفَاهِيمِ القيميةُ أَهِيَ لَوْنٌ مُسْتَقْلٌ عَنِ الْأَوْلَانِ الْمَفَاهِيمِ الْأُخْرَى وَتَصْوِيْغُهَا قُوَّةٌ ذَهْنِيَّةٌ خَاصَّةٌ؟ أَمْ إِنَّهَا تَعْكِسُ الْمَيْوَلَ وَالرَّغْبَاتِ الْفَرْدِيَّةِ أَوِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ فَحَسْبُ؟ أَمْ إِنَّ هَذِهِ الْمَفَاهِيمِ اِرْتِبَاطٌ بِالْوَاقِعِيَّاتِ الْخَارِجِيَّةِ بِحِيثِ إِنَّهَا تُنْتَزَعُ مِنْهَا بِنَحْوِ مَنْ الْأَنْهَاءِ؟ وَهُلْ الْقَضَايَا الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالْقَانُونِيَّةِ قَضَايَا خَبْرِيَّةٌ قَابِلَةٌ لِلصَّدْقِ وَالْكَذْبِ وَالصَّحةِ وَالْخَطْأِ أَمْ إِنَّهَا مِنْ قَبْلِ الْعَبَاراتِ الإِنْشائِيَّةِ الَّتِي لَا مَعْنَى لِلصَّحةِ وَالْخَطْأِ فِيهَا؟

وفيما إذا كانت قابلة للصدق والكذب فما هو المعيار في صدقها وكذبها، وبأي مقياس تميز الحقيقة فيها من الخطأ؟

ويرتبط هذا القسم بـ «علم المعرفة»، وهذا يناسب أن نتحدث عنه هنا. ونقدم الآن توضيحاً مختصراً للمفاهيم الأخلاقية والقانونية البسيطة وذلك فيما يتعلق بتصورها، وسوف نقوم في آخر مباحث علم المعرفة - بتقييم للقضايا القيمية، وفي خلال ذلك سوف نشير إلى الفرق بين القضية الأخلاقية والقضية القانونية.

### ينبغي ولainbغي:

إنَّ كلمتي «ينبغي» و «لainbغي» اللتين تستعملان في مورد الأمر والنهي تؤديان في بعض اللغات دور المعنى الحرفي (مثل لام الأمر ولا النافية في اللغة العربية)، وتحلآن محلَّ هيئتي الأمر والنهي وصيغتيهما في جميع اللغات التي انتهى إليها علمنا، كما تحلَّ جملة «يجب أن تقول» مكان «قل» وجملة «لainbغي أن تقول» مكان «لا تقل».

ويوجد هذا التفَّنِّ في التعبير بشكل أو آخر في مختلف اللغات، ولا يمكن اتخاذ هذه الأمور مفتاحاً حلَّ مغاليق المسائل الفلسفية، فشلاً لا يمكن عند العبارات القانونية والقضائية تمييزها بكونها إنسانية، وذلك لأنَّه كمالاحظنا يمكن أداؤها بجمل خبرية مكان العبارات الإنسانية.

إنَّ هذه الكلمات سواء أكانت مستعملة بالمعنى الحرفي أم بالمعنى الاسمي المستقل تستخدم أحياناً في بعض القضايا التي ليس فيها جانب قيميٌّ، مثل أن يقول الاستاذ للطالب في المختبر: «يجب أن ترَكِّب الكلور مع الصوديوم لتحصل على الملح (كلوريد الصوديوم)»، أو يقول الطبيب للمرتضى: «يجب أن تستعمل هذا الدواء لتظفر بالشفاء». لاشك أنَّ مفاد

مثل هذه العبارات ليس سوى بيان علاقة الفعل والانفعال والتأثير والتأثير بين تركيب عنصرين وتكون مادة كيميائية، أو بين استعمال الدواء وحصول الشفاء، وبالاصطلاح الفلسفى فإنَّ كلمة «يجب» تبيَّن في هذه الموارد وجود «ضرورة بالقياس» بين السبب والسبب، بين العلة والمعلول، أي مالم يتحقق شيء خاص (وهو العلة) فإنَّ نتيجته (وهي المعلول) لا تتحقق.

ولكن عندما نستخدم هذه الكلمات في الجمل الأخلاقية والقانونية فإنَّها تكتسب معنىًّا قيميًّا، وها هنا تُطرح نظريات مختلفة حولها، من جملتها هذه النظرية القائلة إنَّ مفاد مثل هذه العبارات هو بيان رغبة الفرد أو المجتمع لشيء ما، وإذا بُين هذا بجملة خبرية فإنَّها لا تحكي عن شيء سوى هذه المطلوبية. ولكنَّ الرأي الصحيح هو أنَّ مثل هذه العبارات لا تدلُّ مباشرةً على الرغبة والمطلوبية، وإنَّما قيمة الشيء ومطلوبيته تُفهم بالدلالة الالتزامية ومفادها الأصلي هو بيان علاقة العلية، تلك العلاقة القائمة بين الفعل والمهدف في الأخلاق أو القانون. فشلاًً عندما يقول القانوني «يجب معاقبة الجرم»، فهو وإن لم يذكر المهدف من وراء هذا الفعل لكنه في الواقع يريد أن يبيَّن العلاقة بين العقوبة وأحد أهداف القانون وهو الأمان الاجتماعي.

وكذا عندما يقول المربي الأخلاقي: «يجب رد الأمانة لصاحبها» فإنَّه يريد أن يبيَّن في الحقيقة علاقة هذا الفعل بالمهدف من الأخلاق وهو الكمال النهائي للإنسان أو السعادة الأبدية. وهذا إذا سألنا القانوني:

«لماذا يجب معاقبة الجرم؟»

فإنَّه يجيب:

«لأنَّه إذا لم يُعاقَب الجرم فإنَّ الفوضى تسود المجتمع». وأيضاً إذا سألنا المربي الأخلاقي:

«لماذا لا بد من رد الأمانة لصاحبها؟»

فهو يحبيب بجواب يتناسب مع المعايير التي اعتنقها في مجال فلسفة الأخلاق. اذن مفهوم الواجب الأخلاقي والقانوني في الواقع من قبيل المقولات الثانية الفلسفية، وإذا ضمّنت أحياناً معاني أخرى أو أريد منها شيء آخر فإنها تصبح عندئذ لوناً من المجاز أو الاستعارة.

### الموضوعات الأخلاقية والقانونية:

كما أشرنا من قبل فإن هناك فئة أخرى من المفاهيم تُستعمل في القضايا الأخلاقية والقانونية وهي تشكّل موضوعات هذه القضايا من قبيل العدل والظلم والملكية والزوجية. وقد قدّمت دراسات حول هذه المفاهيم تتعلق بعلم اللغة وأصل الكلمات والتحولات الطارئة على المعاني الحقيقة والمحازية مما يرتبط بالأداب، ويمكن القول إجمالاً إنَّ أغلبها قد استُعير من المفاهيم الماهوية والفلسفية ثم استُخدم - بسبب حاجات الإنسان العملية - في المعاني الاعتبارية في الحالات الفردية والاجتماعية. مثلاً بالنظر إلى ضرورة السيطرة على الغرائز والرغبات ورعاية الانضباط في السلوك فقد أخذت بعض الاعتبار حدود عامةً يُطلق على الخروج عنها اسم الظلم والطغيان، ويطلق على ما يقابلها اسم العدل والقسط، كما أنه بالنظر إلى ضرورة تحديد تصرفات الإنسان في مجال الأموال التي يحصل عليها بطريق خاص فقد لوحظ سلطُّ اعتباري يُتفق عليه على بعض الأموال وسمى بالملكية.

أما ما هو حقيق بالدراسة من وجهة نظر علم المعرفة فهو: هل إنَّ هذه المفاهيم مبنية على أساس الرغبات الفردية أو الاجتماعية فحسب وليس لها أيُّ ارتباط بالحقائق الخارجية المستقلة عن رغبات الأفراد أو الفئات

الاجتماعية وبالتالي فإنّها ليست قابلة للتحليل العقلي أم إنّه يمكن الظفر برصيد لها بين الحقائق العينية والواقعيات الخارجية ويكون تحليلها وتبينها على أساس علاقات العلية والمعلولة؟

والرأي السديد في هذا الشأن يتلخص في القول بأنّه: ولو كانت هذه المفاهيم اتفاقية و«اعتبارية» بمعنى خاص ولكنّها ليست مقطوعة الصلة تماماً بالحقائق الخارجية ولا هي خارجة عن نطاق قانون العلية، وقد كان اعتبارها على أساس ما يحتاجه الإنسان للوصول إلى سعادته وكماله حسب تشخيصه، وهذا التشخيص - مثل الموارد الأخرى - تارةً يكون صحيحاً ومطابقاً للواقع، وأخرى يكون خطأً ومخالفاً للواقع. كما أنه من الممكن أن يقوم بعض الأشخاص بوضع مثل هذه الاعتباريات للحصول على منافعهم الذاتية، وحتى أنّهم قد يفرضونها على المجتمع فرضاً.

ولكنّها على أي حال لا يمكن عدها أمراً يحدث جزافاً ومن دون ملاك. ومن هنا أصبح من الممكن تناولها بالبحث والدراسة وتبني بعض النظريات ولاعتباريات وردة البعض الآخر، وإقامة الدليل والبرهان على كل منها. ولو كانت هذه الاعتبارات تعكس رغبة الشخص فحسب وهي بنزلة الذوق الشخصي في اختيار لون اللباس لم تكن قابلة للمدح أو الذم، ولم يكن لتأييدها ولا لشجبها معنى سوى إعلان الموافقة أو المخالفة في الذوق والسلبية.

والحاصل أنّ هذه المفاهيم وإن كانت تابعة للجعل والاعتبار ولكنّها رمز للعلاقات الخارجية والحقيقة بين أفعال الإنسان والنتائج المترتبة عليها، تلك العلاقات التي لابد من اكتشافها والاهتمام بها في مجال سلوك الإنسان. وفي الحقيقة فإنّ تلك العلاقات التكوينية والمصالح الحقيقية تشكّل الخلفية لهذه المفاهيم التشريعية والاعتبارية.

## خلاصة القول

- ١- إنَّ المفاهيم الكلية التي تستعمل في العلوم العقلية تنقسم إلى ثلاثة فئات: المفاهيم الماهوية، المفاهيم الفلسفية، المفاهيم المنطقية.
- ٢- المفاهيم الماهوية (المعقولات الأولى) هي مفاهيم ينتزاعها ذهن الإنسان بشكل ذاتي ومن دون حاجة إلى المقارنات والتعتملات وذلك من الموارد الجزئية، مثل مفهوم الإنسان ومفهوم البياض.
- ٣- المفاهيم الفلسفية (المعقولات الثانية الفلسفية) هي مفاهيم يحتاج انتزاعها إلى بحث وبذل جهد مثل مفهوم العلة والمعلول الذي ينتزع من مقارنة مصاديقها والعلاقات الخاصة التي تربط بينها.
- ٤- المفاهيم المنطقية (المعقولات الثانية المنطقية) هي مفاهيم تنتزع من ملاحظة المفاهيم الأخرى وما لها من خصائص، كما إذا أخذنا بعين الاعتبار مفهوم الإنسان مثلاً ووجدناه قابلاً للانطباق على مصاديق لا عد لها فإننا ننتزع منه مفهوم «الكلي»، وهذا فإنَّ هذه المفاهيم تقع صفةً لمفاهيم أخرى فحسبُ، وحسبَ الاصطلاح فإنَّ عروضها واتصالها ذهنيٌّ.
- ٥- إنَّ لفظة «الاعتباري» لها اصطلاحات متعددة، ولا بد من الدقة عند استعمالها حتى لا تورط في الخلط والاشتباه، ومن جملة هذه الاصطلاحات أنها

تعني المفاهيم الأخلاقية والقانونية التي تُسمى أحياناً بـ «المفاهيم القيمية».

٦- «الابد» و«اللينبغي» وما يحلّ محلهما من قبيل الواجب والممنوع تسمى «قيمية» بلحاظ أنها تدل بالالتزام على كون متعلقها مطلوباً، لا أنها تبادر الفئات الثلاث المذكورة مبادلةً تامةً، ولا هي تدرك بقوة أخرى للإدراك ، وإنما هي أساساً من قبيل المقولات الثانية الفلسفية وتبيّن «الضرورة بالقياس».

٧- إن المفاهيم التي تشكّل موضوعات القضايا الأخلاقية والقانونية هي عادةً من المفاهيم الماهوية والفلسفية قد أخذت استعارةً، وصحيح أنّها تابعة للوضع والاعتبار ولكتّها تلاحظ بما أنها رمز للأمور الحقيقية غير الاعتبارية، وإن العلاقات الحقيقية بين أفعال الإنسان ونتائجها- وبعبارة أخرى المصالح والمفاسد في الأعمال- تشكّل الخلفية الحقيقية لهذه المفاهيم.

## الأسئلة

- ١- يَبْيَنُ أَنْوَاعُ الْمَعْقُولَاتِ وَخَصَائِصُ كُلِّ مِنْهَا.
- ٢- اشْرُخُ اصطلاحات «الاعتباري».
- ٣- يَبْيَنُ خَصَائِصَ الْمَفَاهِيمِ القيمية.
- ٤- «يُنْبَغِي» و«لا يُنْبَغِي» والواجب والممنوع، من أي لون من ألوان المفاهيم هذه؟ وما هو مفادها الأصلي؟
- ٥- كيف نظر بالمفاهيم التي تشكّل موضوعات القضايا الأخلاقية والقانونية؟

## الدرس السادس عشر

### الاتجاه الستي

- الاتجاه الوضعي.

وهو يشمل:- - نقد الوضعية.

- أصالة العقل أم الحسن.

### الاتجاه الوضعي:

في الدروس الماضية ذكرنا باختصار أنواع التصورات، ومن خلال ذلك تعرقنا على اختلاف وجهات النظر حولها. وها هنا نتناول بالتوسيع بعض الأقوال التي نالت شهرة واسعة في المحافل الغربية.

لقد علمنا أنَّ كثيراً من العلماء الغربيين أنكرو وجود التصورات الكلية من الأساس، ومن الطبيعي أن ينكر هؤلاء أيضاً القوة الخاصة المدركة لها والمسماة بـ «العقل».

والوضعيون في العصر الراهن يسلكون هذا السبيل، بل هم يندفعون إلى أكثر من ذلك فيقتصرن الإدراك الحقيقى على الإدراك الحسى الذي يحصل نتيجةً لاتصال أعضاء الحس بالظواهر المادية ثم بعد قطع الاتصال بالخارج يستمر بشكل أضعف.

ويعتقد هؤلاء أنَّ الإنسان يصوغ لمدركاته المتشابهة رموزاً لفظية، وعند الحديث أو التفكير فإنه بدل أن يستحضر في ذهنه جميع الموارد المتشابهة فهو يستخدم تلك الرموز اللفظية.

وفي الحقيقة فإنَّ التفكير لون من الحديث الذهنى. إذن ما يسميه الفلاسفة بالتصور الكلى والمفهوم العقلي ليس شيئاً عند هؤلاء سوى تلك الألفاظ الذهنية.

فإذا كانت هذه الألفاظ تعكس مباشرةً مدرّكات حسيّةً بحيث يمكن إدراك مصاديقها بوساطة أعضاء الحسّ ويمكن عرضها على الآخرين فانّها تُعتبر عندهم ألفاظاً ذات معنىً ومتّحقة، وفي غير هذه الصورة تكون ألفاظاً فارغةً لامعنى لها، وفي الواقع فإنّهم يقبلون من بين الفئات الثلاث للمعقولات - جزءاً من المفاهيم الماهوية بعنوان كونها ألفاظاً ذهنية ذات معانٍ هي تلك المصادر المجزئية المحسوسة. وأمّا المعقولات الثانية ولاستيما المفاهيم الميتافيزيقية فإنّهم لا يقبلونها حتّى بعنوان كونها ألفاظاً ذهنية ذات معنىً. ومن هنا فإنّهم يعتدون المسائل الميتافيزيقية بمسائل غير علمية بل ألفاظاً لامعنى لها إطلاقاً.

ومن ناحية أخرى فإنهم يحصرون التجربة بالتجربة الحسية، ولا يعيرون اهتماماً للتجارب الباطنية التي هي من قبيل العلوم الحضورية، وعلى الأقل فإنهم يعتبرونها أموراً غير علمية، لأن صفة «العلمية» من وجهة نظرهم لا تليق إلا بالأمور التي يمكن إثباتها حسياً للآخرين.

إذن فالذين يسلكون السبيل الوضعيّ يعتبرون البحث عن الغرائز والدّوافع وسائل الأمور النفسيّة التي لا تدرك إلّا بالتجربة الباطنية بحثاً غير علميّ، ويعدّون ألوان السلوك الخارجي قابلة للدراسة العلميّة بعنوان أنها موضوعات علم النفس، وبالتالي فإنّهم يُفرغون علم النفس من مضمونه الأصيل. وحسب هذا الاتجاه الذي يمكن وصفه بالإفراط في «الحسية» أو في القول بـ«أصالّة الحسّ» لا يبقى مجال للبحث والدراسة العلميّة المفيدة لليقين حول مسائل ماوراء الطبيعة، وتصبح حينئذ جميع المسائل الفلسفية فارغةً لاقيمتها لها. ولعلّ الفلسفة لم تواجه في تاريخها عدواً لدوداً أشدّ من أصحاب هذا الاتجاه، ولهذا نرى من المناسب أن نسلط الضوء عليه بشكل أكبر.

## نقد الوضعية:

إنَّ الاتِّجاه الوضعيُّ الذي يعتَبر في الواقع أحَدَ الاتِّجاهات الفكرية وأُسْخفَها على طول التَّارِيخ ترد عليه إِشكالات عديدة نشير هنا إلى أهمَّها:

١- حسب هذا الاتِّجاه تنَهَّر أَقوَى أُسس المعرفة، وهي المعرفة الحضورية والبديهيات العقلية، وبفقدان هذه لا يمكن تقديم تفسير معقول لصحة المعرفة ومطابقتها للواقع، كما سُوفَ نوضح هذا فيما بعد، ولهذا حاول الوضعيون تعريف العلم الحقيقِي بصورة أخرى، أي إنَّهم اعتَبرُوا الحقيقة هي تلك المعرفة التي يقبلها الآخرون ويُمْكِن إثباتها بالتجربة الحسية.

ومن الواضح أنَّ جعل الاصطلاح لا يحِل مشكلة قيمة المعرفة، وإنَّ موافقة وقبول الذين لا يلتفتون إلى هذه المشكلة لا يمكن أن يُضيِّف قيمة واعتباراً.

٢- لقد بنَى الوضعيون أساسهم على الإدراك الحسي وهو أضعف نقطة في المعرفة وأقلَّها قيمةً، فالمعْرفة الحسية معرضة للخطأ أكثر من غيرها. ولمَّا كانت المعرفة الحسية في الواقع تتم في أعماق الإنسان أيضاً فإنَّهم يجدون الباب موصداً في وجهِهم إذا ما أرادوا إثبات العالم الخارجي منطقياً، ويعجزون عن تقديم إجابة صحيحة على شبهات المثاليين.

٣- ما أوردناه من إشكالات على نظرية الاسميين بعينه وارد على هؤلاء أيضاً.

٤- إنَّ الادعاء بأنَّ المفاهيم الميتافيزيقية فارغة وليس لها مضمون هو ادعاء جزافيٌ واضح البطلان، وذلك لأنَّه لو كانت الألفاظ الدالة على هذه المفاهيم لا معنى لها إطلاقاً لم يكن بينها وبين الألفاظ المهملة فرق، ولا أصبح نفيها

وإثباتها سواء، بينما نحن نلاحظ أنَّ اعتبار النار علةً للحرارة مثلاً ليس مثل اعتبار عكس ذلك، وحتىُ الذي ينكر أصل العلية فإنَّه قد أنكر قضيةً يدرك مفهومها.

٥- بناءً على الاتجاه الوضعي لا يبقى مكان لأي قانون علمي بعنوان كونه قضيةً كافيةً يقينيةً وضروريةً، وذلك لأنَّ هذه الخصائص لا يمكن إثباتها حسياً بأيِّ وجه من الوجوه، وفي كلِّ مورد تتمُّ فيه التجربة الحسنية يمكن قبول ذلك المورد فحسبُ (بغضِّ النظر عن الإشكال الوارد في إمكانية تسلُّل الخطأ إلى الإدراكات الحسنية فيمتدُّ إلى جميع الموارد)، وفي المورد الذي لا تتمُّ فيه التجربة الحسنية لابدَّ من التزام الصمت إزاءه، ولا بدَّ من الامتناع عن القول فيه نفياً أو إثباتاً.

٦- إنَّ أهمَّ إشكال يواجهه الوضعيون هو أنَّهم يتورطون في طريق مسدود بالنسبة للمسائل الرياضية التي تُشرح وتُعالج بوساطة المفاهيم العقلية، أي بنفس تلك المفاهيم التي يعتبرها هؤلاء لامعنى لها. ومن ناحية أخرى فإنَّ اعتبار القضايا الرياضية لا معنى لها أو غير علمية فضيحة لا يجرؤُ أيُّ عالم على التفوُّه بها. ومن هنا فقد اضطررت بجموعة من الوضعيين المحدثين للاعتراف بلون من المعرفة الذهنية للمفاهيم المنطقية، وحاوت إلحاد المفاهيم الرياضية بها. ويُعتبر هذا نموذجاً من نماذج الخلط بين المفاهيم المنطقية وسائر المفاهيم. ولإبطال ذلك نكتفي بالقول بأنَّ المفاهيم الرياضية قابلة للانطباق على المصاديق الخارجية، وحسب الاصطلاح فإنَّ اتصافها خارجيٌ بينما ميزة المفاهيم المنطقية أنها لا تقبل الانطباق إلا على المفاهيم الذهنية الأخرى.

## أصالة العقل أم الحـسـن :

إذا تجاوزنا المذهب الوضعي فإننا نلاحظ وجود ألوان أخرى من الاتجاه الحسي بين العلماء الغربيين وهي أكثر اعتدالاً وأقل إشكالاً منها، وفي أغلب الأحيان تعرف بوجود الإدراك العقلي، لكنها في مقام مقارنتها بالإدراكات الحسية تنسب لوناً من الأصالة للإدراكات الحسية. ويفق في مقابلهم أولئك الذين ينسبون الأصالة للإدراكات العقلية.

وتنقسم الأمور التي يمكن طرحها تحت عنوان «أصالة العقل أم الحـسـن» إلى قسمين: أحدهما يتضمن المواضيع التي تتعلق بتقييم الإدراكات الحسية والعقلية وترجيح إحداها على الأخرى، ولا بد من دراسة ذلك في مبحث «قيمة المعرفة»، والقسم الآخر يشمل الأمور التي تتعلق بارتباط أحد هذين اللذين من الإدراكات بالآخر أو استقلاله عنه، أي هل إنَّ لكلَّ من الحـسـن والعقل إدراكاً منفصلاً ومستقلاً عن الآخر أم إنَّ إدراك العقل تابع ومتوقف على إدراك الحـسـن؟

والفـةـةـ الثانية لها أيضاً جـهـتـانـ فـرـعـيـتـانـ: إـحـدـاهـماـ تـرـتـبـطـ بالـتصـورـاتـ،ـ وـالـآخـرـ بـالـتصـديـقـاتـ.

وأول بـحـثـ نـطـرـحـهـ هناـ هوـ أـصـالـةـ العـقـلـ أمـ الحـسـنـ فيـ التـصـورـاتـ.ـ والمـقصـودـ هوـ آنـاـ بـعـدـ الـاعـتـرـافـ بـوـجـودـ لـوـنـ خـاصـ منـ المـفـاهـيمـ الـتـيـ تـسـمـىـ بـالـكـلـلـيـاتـ،ـ وـبـوـجـودـ قـوـةـ إـدـرـاكـ خـاصـةـ تـسـمـىـ بـالـعـقـلـ نـوـاجـهـ هـذـاـ السـؤـالـ:

هل إنَّ مـهـمـةـ العـقـلـ هيـ تـجـريـدـ إـدـرـاكـاتـ الحـسـيـةـ وـتـعـمـيمـهاـ وـتـغـيـيرـ شـكـلـهـاـ،ـ أمـ إـنـهـ بـنـفـسـهـ يـتـمـتـقـنـ بـإـدـرـاكـ مـسـتـقـلـ،ـ غـاـيـةـ الـأـمـرـ أـنـ إـدـرـاكـ الحـسـيـ يـكـنـ أـنـ يـصـبـحـ فـيـ بـعـضـ الـمـوـارـدـ شـرـطاًـ لـتـحـقـقـ إـدـرـاكـ العـقـلـيـ؟ـ

فالقائلون بأصالة الحسن يعتقدون أن العقل لا يستطيع أن يفعل شيئاً سوى تحريد الإدراكات الحسنية وتعيمها وتغيير شكلها، وبعبارة أخرى: لا يوجد إدراك عقليٌ إلا وهو مسبوق بإدراك حسي وتابع له، ويقف في مقابلهم أصحاب الاتجاه العقلي الذين يؤمنون بأن العقل إدراكات مستقلة هي من لوازم وجوده أي هي فطرية بالنسبة إليه، وهو في إدراكه لا يحتاج إلى أي إدراك قبلية.

أما الرأي السديد فهو أن الإدراكات التصورية للعقل - وهي نفس المفاهيم الكلية - تكون مسبوقة دائماً بإدراك جزئي وشخصي آخر، وذلك الإدراك الجزئي للتصور يكون أحياناً ناشئاً من الحسن وأحياناً من العلم الحضوري الذي هو ليس من قبيل التصورات أساساً. وعلى أي حال فإن نشاط العقل لا ينحصر في تغيير شكل الإدراكات الحسنية.

والبحث الثاني الذي يُطرح هنا هو أصالة العقل أم الحسن في التصديقات، ولا بد من اعتباره بحثاً مستقلاً، ولا يمكن عده تابعاً للمسألة السابقة. وذلك لأن محور البحث في هذه المسألة هو أنه بعد حصول المفاهيم العقلية البسيطة، سواء أكانت تابعة للحسن أم مستقلة عنه، أي تكون الحكم باتحاد الموضوع والمحمول في القضية الحتمية، وبالتالي أو التعاند بين المقدم وال التالي في القضية الشرطية، متوقفاً دائماً على التجربة الحسنية، أم إن العقل يستطيع مستقلاً وبعد الظفر بالمفاهيم التصورية اللاحزة أن يصدر الحكم المذكور من دون حاجة للاستعانة بالتجارب الحسنية؟ إذن ليس صحيحاً أن كل من التزم بأصالة الحسن في مسألة التصورات لا بد له من الالتزام بها أيضاً في التصديقات، وإنما من الممكن أن يقول بأصالة الحسن وأن يقول بأصالة العقل في هذا البحث.

فالقائلون بأصالة الحسن في التصديقات والذين يُعرفون عادةً باسم

«التجريبيين» (آمپریست) يعتقدون أنَّ العقل لا يستطيع أن يُصدر أَي حكم مالم يستعن بالتجارب الحسية، ولكن القائلين بأصالة العقل في التصديقات يؤمنون أنَّ للعقل مدرَّكَات تصديقيةٌ خاصةً يدركها بصورة مستقلة ومن دون حاجة للتجربة الحسية.

وأصحاب الاتجاه العقلي في الغرب يعتبرون عادةً هذه الإدراكات فطريةً للعقل، ويعتقدون أنَّ العقل قد خلق بشكل يدرك هذه القضايا بذاته. ولكن الرأي الصحيح في ذلك أنَّ التصديقات التي يستقل العقل بها إِما أن تنبع من العلوم الحضورية وإنما أن تحصل نتيجةً لتحليل المفاهيم التصورية ومقارنة علاقة بعضها بالبعض الآخر. ولا يمكن اعتبار جميع التصديقات العقلية محتاجة إلى التجربة إِلا إذا وسعنا مفهوم «التجربة» ليشمل العلوم الحضورية والتجارب النفسية والشهود الباطني. ولكته على أي حال ليس كل تصديق محتاجاً إلى «التجربة الحسية»، وليس دائماً ناتجاً عن استخدام أعضاء الحس.

والحاصل أنَّ نظرية أصحاب الحس وأصحاب العقل في مسألة التصورات أو في مسألة التصديقات لا يمكن الالتزام بصحة أي منها بشكل مطلق، والرأي الصحيح هو أصالة العقل بمعنى خاص في كل باب، أما في باب التصورات فهي يعني أنَّ المفاهيم العقلية ليست هي نفس التصورات الحسية قد تغير شكلها، وأما في باب التصديقات فهي يعني أنَّ العقل في أحکامه الخاصة لا يحتاج إلى التجربة الحسية.

## خلاصة القول

- ١- ينكر الوضعيون الإدراك العقلي والمفاهيم الكلية، ويعتبرون المعرفة الحسنية هي المعرفة الواقعية فحسب.
- ٢- يعتقد هؤلاء أنّ ما يطلق عليه اسم المفاهيم الكلية هي في الواقع ألفاظ ذهنية وُضعتُ بشكل رموز لمصاديق متشابهة.
- ٣- وهم يعدّون المقولات الثانية ألفاظاً فارغة لامعنى لها ويعتبرون المسائل الميتافيزيقية «غير علمية» لأنّها لا يمكن إثباتها بالتجربة الحسنية.
- ٤- إنَّ أول إشكال يوجه إليهم هوأنَّه مع رفض العلوم الحضورية والبديهيّات العقلية لا يوجد سبيل لإثبات قيمة المعرفة.
- ٥- بالالتفات إلى كون الإدراكات الحسنية باطنية فإنّهم ليس لهم طريق لإثبات العالم الخارجي أصلًا، ولا يستطيعون تقديم جواب حاسم على شبهات المثاليين.
- ٦- كلُّ الإشكالات الواردة على الاسميين واردة عليهم أيضًا.
- ٧- إنَّ اعتبار المفاهيم الميتافيزيقية فارغة هو ادعاء جزافيٌ واضح بطلانه.
- ٨- بناءً على الاتجاه الوضعي لا يبقى مكان لأي قانون علمي يقيني ضروري.
- ٩- لابد للوضعيين من اعتبار المفاهيم الرياضية أيضًا فارغة بينما هم لا يجرؤون على التصريح بذلك ، ولهذا فإن بعضهم اضطر لخالقها بالمفاهيم المنطقية
- ١٠- إنَّ أصلة العقل أو الحس تستعمل في أحد معنيين: أحد هما ترجيح قيمة واعتبار أحد هما على الآخر، والثاني هو استقلال أحد هما عن الآخر أو ارتباطه به. والمعنى الثاني يطرح في مسألتين: الأولى في باب التصورات، والثانية في باب التصديقات.
- ١١- المقصود من أصلة العقل في باب التصورات هوأنَّ التصورات العقلية ليست هي نفس التصورات الحسنية قد تغير شكلها.
- ١٢- المقصود من أصلة العقل في التصديقات هوأنَّه ليست جميع الأحكام العقلية محتاجة إلى التجربة الحسنية.

## الأسئلة

- ١- ماهي الألفاظ التي يعتبرها الوضعيون «ذات معنى<sup>١</sup>» وماهي الألفاظ التي يعتبرونها «لا معنى لها»؟
- ٢- ما هو رأي الوضعيين في العلوم الحضورية والتجارب الباطنية؟
- ٣- ماهي الإشكالات الواردة على النظرية الوضعية؟
- ٤- ماهي الأقوال الموجودة في باب التصورات؟ وأيّها هو الصحيح؟
- ٥- ماهي النظريات الموجودة في باب التصديقات؟ وأيّة واحدة منها هي الصحيحة؟
- ٦- كيف يمكن للملتزم بأصالة الحس في التصورات أن يقول بأصالة العقل في التصديقات؟

## الدرس السابع عشر

# دور العقل والحس في التصورات

- أصلية العقل أم الحس في التصورات.
- وهو يشمل:-
  - النقد.
  - التحقيق في المسألة.

## الأصالة العقل أم الحس في التصورات:

كما أشرنا من قبل فإنَّ الفلاسفة الغربيين قد انقسموا في مجال تبيين ظهور التصورات إلى فئتين: إحداها تعتقد أنَّ العقل يدرك بذاته مجموعة من المفاهيم من دون أن يحتاج إلى الحس، كما كان يعتقد «ديكارت» بالنسبة لمفهوم «الامتداد» («الله») و«النفس» من الأمور غير المادية، وبالنسبة لمفهوم «الامتداد» و«الشكل» من الأمور المادية، ومثل صفات الماديَّات هذه التي لا تدرك بالحس مباشرةً كان يسميه بـ«الكيفيات الأولية»، وذلك في مقابلة الأوصاف التي تدرك عن طريق الحواس من قبيل اللون والطعم والرائحة مما كان يطلق عليه اسم «الكيفيات الثانوية»، وهذه الصورة فهو يعترف بلون من الأصالة للعقل.

ومن ناحية أخرى فإنَّه كان يعتبر إدراك الكيفيات الثانوية - الذي يتم بمساهمة الحواس - قابلاً للخطأ ولا يمكن الاعتماد عليه، ومن هنا فإنَّه يثبت لوناً آخر من الأصالة للعقل، ويرتبط هذا بموضوع قيمة المعرفة.

وكذا «كانت» فإنَّه كان ينسب للذهن مجموعة من المفاهيم بعنوان أنها «قبل التجربة» ومتقدمة عليها، ومن جملتها مفهوم «الزمان» ومفهوم «المكان» وهو ما يتعلَّقان بمرحلة الحساسية، ويعتبر المقولات الاثنتي عشرة متعلقة بمرحلة الفاهمة، وكان يعدُّ إدراك هذه المفاهيم خاصية ذاتية وفطرية للذهن.

حروف مقولات کاں

الأحكام	المقولات	المثال
كلية	وحدة	كل الناس يموتون
جزئية	كثرة	بعض الناس فلاسفة
شخصية	جملة	سقراط حكيم
من حيث الحكم		
موجبة	إثبات	الإنسان يموت
سالبة	سلب	ليست النفس بجิตة
معدولة	حد	النفس لامادية
من حيث الكيف		
حملية	جوهر	الله عادل
شرطية	علية	إذا كان الله عادلاً
(متصلة)		فإنّه يعاقب الأشرار
شرطية		اليونان أو الرومان
منفصلة	تبادل	هم أعظم شعب في العصر القديم
من حيث النسبة		
احتمالية	إمكان	السيارات قد تكون مأهولة
احتمالية	وجود	الأرض كروية
يقينية	ضرورة	من الضروري أن يكون الله عادلاً
من حيث الجهة		

وتعتقد فئة أخرى أنَّ ذهن الإنسان قد خلق مثل صفحة بيضاء لم يُخُط فيها شيء، والاتصال بال موجودات الخارجية الذي يتم بوساطة أعضاء الحس هو الذي يؤدي إلى ظهور الخطوط والصور فيه، وهذه الصورة تتحقق الإدراكات المختلفة. كما ينقل عن «أيقون» قوله: «لا يوجد شيء في العقل إلا إذا كان قبل ذلك متحققاً في الحس»، وقد تكررت نفس هذه العبارة على لسان «جون لوك» الفيلسوف الإنجليزي التجريبي.

ولكن حديث هؤلاء حول ظهور المفاهيم العقلية متفاوت، فظاهر بعضهم أنَّ الإدراك الحسي يتصرف فيه العقل وينتشر شكله في تتبدل إلى الإدراك العقلاني، كما يفعل التجار في قطع الخشب فإنه يقطعها إلى أشكال مختلفة ويصنع منها الكرسي والمنضدة والباب والشباك، إذن المفاهيم العقلية هي نفس تلك الصور الحسية قد تغير شكلها. وهناك جانب آخر من كلامهم يمكن حمله على أنَّ الإدراك الحسي يوفر الأرضية لتحقيق الإدراك العقلي. لأنَّ الصورة الحسية تتبدل حقيقةً إلى مفهوم عقلي.

وقد أشرنا من قبل إلى أنَّ أصحاب الاتجاه التجريبي المفرط من قبل الوضعيين ينكرون وجود المفاهيم العقلية من الأساس ويفسرونها بأنها ألفاظ ذهنية. ومن ناحية أخرى فإنَّ بعض التجربيين مثل «كندياك» الفرنسي يعتبر التجربة المؤدية إلى ظهور المفاهيم الذهنية منحصرة بالتجربة الحسية، بينما نلاحظ أنَّ البعض الآخر منهم مثل «جون لوك» الإنجليزي يوسعها لتشمل التجارب الباطنية. ومن بين هؤلاء يتميز «باركلي» بوضع خاص فيعتبر التجربة منحصرة في التجربة الباطنية، وذلك لأنَّه ينكر وجود الأشياء المادية، وبناءً على هذا لا يبقى مجال للتجربة الحسية. ولابد أن نضيف هنا أنَّ كثيراً من التجربيين - ولا سيما الذين يعتبرون

التجربة شاملة للتجارب الباطنية. لا يقتصرن المعرفة على الماديات وإنما هم يثبتون أمور ما وراء الطبيعة بوساطة العقل، وإن كان هذا الالتزام ليس منطقياً جداً على أساس أصلية الحس وتباعيّة الإدراكات العقلية التامة للإدراكات الحسية، كما أنّ نفي ما وراء الطبيعة أيضاً يكون بلا دليل، ومن هنا فقد التفت «هيوم» لهذه الملاحظة وشكّك في الأمور التي لا تخضع للتجربة بشكل مباشر(١). ومن الواضح أنَّ النقد المفصل والواسع لكلّ واحد من المشربين يحتاج إلى كتاب مستقلّ وضخم، حيث ينقل فيه رأي كلّ ذي رأي على حدة ثم يُدرس وينقد بدقة، ومثل هذا الجهد لا يتناسب مع وضع هذا الكتاب، لذا نكتفي بنقد مختصر لأصل النظريات من دون الأخذ بعين الاعتبار خصائص كلّ قول.

### النقد:

- ١- الفرض القائل إنَّ العقل يتمتع منذ بدء وجوده بمفاهيم خاصة فطر عليها أو بعد فترة يدركها بذاته ومن دون تأثير أي عامل آخر إنما هو فرض لا يمكن قبوله، ووجوده أي إنسان واع يكذبه، سواء أكانت تلك المفاهيم المفروضة متعلقة بالماديات أم بال مجرّدات أم كانت قابلة للصدق على الفئتين.
- ٢- على فرض أن تكون هناك مجموعة من المفاهيم لازمة لفطرة العقل فإنه لا يمكن على ذلك إثبات كونها عاكسة للواقع، وغاية ما يمكن قوله هو أنَّ الموضوع الفلاني مما تقتضيه فطرة العقل، ويبقى مجال لهذا الاحتمال وهو لو

(١) ليرجع من أحب إلى كتابنا «محاضرات في الأيديولوجية المقارنة»، المحاضرة الحادية عشرة والثانية عشرة من ص ١١٩ إلى ص ١٤٣.

أن العقل قد خلق بشكل آخر لكان يدرك الأمور بصورة أخرى.

ولسد هذا النقص جأ ديكارت إلى حكمة الله قائلًا:

لو أنَّ الله قد غرس هذه المفاهيم في فطرة العقل بحيث تكون مخالفة للحقيقة والواقع فلازم ذلك أن يصبح خداعاً.

ولكته من الواضح أنَّ إثبات صفات الله تعالى ومن جملتها كونه ليس مخادعاً إنما يتم بالدليل العقلي، ولو كان الإدراك العقلي لا يتمتع بضمانته فإن أساس هذا الدليل ينهر، ومحاولة ضمان صحته عن طريق هذا الدليل تستلزم الدور.

٣- وأما الفرض القائل إنَّ المفاهيم العقلية توجد عن طريق تغيير شكل الصور الحسية فإنه يستلزم أن لا تبقى الصورة التي تغير شكلها وتبدل إلى مفهوم عقلي على وضعها السابق، بينما نلاحظ أنه حين وجود المفاهيم الكلية في الذهن تكون الصور الحسية والخيالية باقية على وضعها السابق. وعلاوة على ذلك فإنَّ تغيير الشكل والتبدل والتبدل مختص بال موجودات المادية، وكما سوف نثبت في محله فإنَّ الصور الإدراكيَّة مجردة.

٤- إنَّ كثيراً من المفاهيم العقلية مثل مفهوم العلة والمعلول ليس له أصلأً صورة حسيَّة وخيالية حتى يقال إنه وجد عن طريق تغيير شكل الصورة الحسية.

٥- وأما الفرض القائل إنَّ الصور الحسية تهيء الأرضية لتحقق المفاهيم العقلية لا أنها تتبدل إليها حقيقةً، فهو وإن كان أقل إشكالاً من غيره وأقرب إلى الحقيقة ويكون قبولة في بعض المفاهيم الماهوية، ولكته ليس صحيحاً أن يقتصر توفير الأرضية للمفاهيم العقلية على الإدراكات الحسية، فشلاً بالنسبة

للمفاهيم الفلسفية لا يمكن القول إنها تحصل عن طريق تجريد الإدراكات الحسية وتعديمها، وذلك لأنّه كما ذكرنا من قبل لا يوجد بإزاء هذه المفاهيم أي إدراك حتى أُخياليّ.

### التحقيق في المسألة:

لكي يتضح الدور الحقيقي للحس والعقل في التصورات نلقى نظرة على ألوان المفاهيم وكيفية تحفّتها في الذهن:

عندما نفتح أعيننا على حديقة غناه فإنَّ الألوان المختلفة للزهور والأوراق تجذب التفاتنا وتنطبع صور إدراكيَّة متنوعة في ذهمنا، فإذا أغلقنا أعيننا فإننا لانعود نرى تلك الألوان الجذابة، وهذا هو الإدراك الحسّي الذي ينتهي بانقطاع الارتباط بالخارج. ولكننا نستطيع أن نتصوّر نفس تلك الزهور في أذهاننا ونتذكّر المنظر الرائع، وهذا هو الإدراك الخياليّ.

ونحن ندرك غير هذه الصور الحسية والخيالية - التي تعكس أشياءَ خاصةً - مجموعة من المفاهيم الكلية التي لا تحكي أشياء مشخصةً مثل مفهوم الأخضر، الأحمر، الأصفر، الارجوانِي، الأزرق و....

وكذا نفس مفهوم «اللون» الذي يقبل الانطباق على ألوان مختلفة ومتضادة، فإنه لا يمكن اعتباره صورةً مبهمة وشاحبة لواحد منها.

وبديهيٌّ أننا لوم نشاهد لون أوراق الأشجار والأشياء المشابهة لها فإننا لانستطيع أبداً ان نتصوّر في أذهاننا صورتها الخيالية ولا مفهومها العقلي. كما نلاحظ أنَّ الأشخاص المصابين بالعمى ليس لديهم تصوّر عن الألوان، وكذا الذين يفقدون حسَّ الشم فإنهم ليس لديهم مفهوم عن الروائح المختلفة. ومن هنا قيل: «من فقد حسًّا فقد علماً» أي إنّه كلُّ من فقد حاسةً من الحواس

فإنَّه يُحرِّم من لونِ الإدراكات والمعارف.

إذن لا شَكَّ أَنَّ وجود مثل هذه المفاهيم الكلية متوقف على تحققِ الإدراكات الجزئية لها، ولكته ليس بمعنى أَنَّ الإدراكات الحسية تتبدل إلى إدراك عقليٍّ كما يتبدل الخشب إلى كرسيٍّ أو المادة إلى طاقة، أو أي لون معين من الطاقة إلى لون آخر منها، لأنَّه كما قلنا إنَّ مثل هذا التبدل يستلزم أن لا يقْيِ المتبَّل على حالتِه السابقة، بينما نحن نلاحظ أَنَّ الإدراكات الجزئية باقية على حالتها الماضية حتى بعد ظهور المفاهيم العقلية. علاوةً على هذا فإنَّ التبديل والتبدل يختصُّ أساساً بال-modalيات، بينما الإدراك مطلقاً مجرَّد، كما سوف يتم إثباته في محله إن شاء الله تعالى.

إذن دور الحس في ظهور مثل هذه المفاهيم الكلية بعنوان كونه مهيئاً للأرضية وشرطًا لازماً يمكن قبوله.

وهناك فئة أخرى من المفاهيم التي لا علاقة لها إطلاقاً بالأشياء المحسوسة وإنما هي تحكي عن الحالات النفسية، تلك الحالات التي تدرك بالعلم الحضوري والتجربة الباطنية، من قبيل مفهوم الخوف، المحبة، العداوة، اللذة والألم.

ولا شك أننا لَمْ تكن لدينا مثل هذه الإحساسات الباطنية فإننا لانستطيع إطلاقاً أن ندرك مفاهيمها الكلية، كما نلاحظ في الطفل الذي لم يصل إلى حد البلوغ فإنه لا يدرك بعض اللذات الموجودة عند البالغين وليس لديه أيُّ مفهوم خاصٌ عنها أيضاً. إذن هذه الفئة من المفاهيم تحتاج أيضاً إلى تتحقق إدراكات شخصية قبلها، لكنها ليست إدراكات حاصلةً بوساطة أعضاء الحس. إذن لا دور للتجربة الحسية في حصول هذه المجموعة من المفاهيم المأهوية.

ومن جهة أخرى فإنّ لدينا مجموعةً من المفاهيم التي ليس لها مصداق خارجيٌّ إطلاقاً، ومصاديقها تتحقق في الذهن فحسب، مثل مفهوم «الكلي» الذي ينطبق على المفاهيم الذهنية الأخرى، ولا يوجد أبداً خارج الذهن شيء يمكن تسميته بـ«الكلي»، أي يعني ذلك المفهوم القابل للصدق على أفراد كثيرة.

ومن الواضح أنّ مثل هذه المفاهيم أيضاً لا تحصل عن طريق تجريد الإدراكات الحسية وتعديمها، وإن كانت هي بحاجة إلى لون من التجربة الذهنية، أي مالم تتحقق في الذهن مجموعة من المفاهيم العقلية فإننا لانستطيع أن نقوم بمثل هذه الدراسة لها لنعرف هل إنّها قابلة للصدق على أفراد كثيرين أم لا. وهذه هي التجربة الذهنية التي أشرنا إليها. أي إنّ لذهن الإنسان قدرةً على الالتفات إلى المفاهيم المتحققة فيه ليتعرّف عليها من جديد كما يفعل في المواضيع الخارجية ثم ينتزع منها مفاهيم خاصةً بحيث إنّ مصاديق هذه المفاهيم المنتزعة هي نفس المفاهيم الأولية. وهذا اللحاظ تسمى مثل هذه المفاهيم المستخدمة في علم المنطق باسم «المعقولات الثانية المنطقية».

ونصل بالتالي إلى مجموعة أخرى من المفاهيم العقلية التي تستخدم في العلوم الفلسفية وحتى البديهيات الأولية أيضاً تتكون من هذه المفاهيم، وهذا فإنّها تتميز بأهمية فائقة.

وهناك آراء مختلفة حول ظهور هذه المفاهيم، يطول بنا المقام لوحاؤنا دراستها تفصيلاً، وسوف نتحدث بعون الله في مباحث علم الوجود حول كيفية ظهور كلّ واحد من المفاهيم المتعلقة بموضوع الدرس.

ونقدّم هنا توضيحاً لها بقدر ما تقتضيه الضرورة فنؤكّد أنّ هذه المفاهيم تُشبه

المفاهيم الماهوية من جهة أنها تُحمل على الأشياء الخارجية، وحسب الاصطلاح فإنَّ اتصافها خارجيٌّ، وهي تُشبه المفاهيم المنطقية من جهة أنها لا تتحكى عن ماهية خاصة، وحسب الاصطلاح فإنَّ عروضها ذهنيٌّ. ولهذا فإنَّها تختلط أحياناً بهذه الفتة وأحياناً أخرى بتلك الفتة، وقد تورط في مثل هذا الخلط بعض أصحاب الرأي ولاسيما من فلاسفة الغربيين.

لقد عرفنا أننا ندرك أنفسنا وحالاتنا النفسية وصورنا الذهنية وأفعالنا النفسية، مثل إرادتنا، بالعلم الحضوري. والآن نضيف أنَّ الإنسان يستطيع أن يقيس كلَّ واحد من الشؤون النفسية إلى ذات النفس من دون أن يلتفت إلى ماهية أي منها وإنما يركِّز على علاقتها الوجودية، فيدرك أنَّ النفس يمكن أن توجد من دون أيٍ واحد منها، ولكن أيًّا منها لا يتحقق من دون النفس، وبالالتفات إلى هذه العلاقة يحكم بأنَّ أيًّا واحد من الشؤون النفسية «محتاج» إلى النفس، أما النفس فهي ليست بحاجة إليها وإنما هي «غنية» و«غير محتاجة» و«مستقلة»، وعلى هذا الأساس ينبع مفهوم «العلة» من النفس، ومفهوم «المعلول» من كلَّ واحد من الشؤون المذكورة.

و واضح أنَّ الإدراكات الحسية لا دور لها في ظهور هذه المفاهيم: الاحتياج، الاستقلال، الغنى، العلة والمعلول، وانتزاع هذه المفاهيم ليس مسبوقاً بالإدراك الحسّي لتصادقها. وحتى العلم الحضوري والتجربة الباطنية بالنسبة لكلَّ واحد منها ليس كافياً لانتزاع المفهوم المتعلق بها، وإنما علاوة على ذلك لا بد من المقارنة بينها والأخذ بعين الاعتبار العلاقة الخاصة بينها، وبهذا اللحاظ يقال إنَّ هذه المفاهيم ليس لها «ما يُبازع في الخارج» مع أنَّ اتصافها خارجيٌّ.

والحاصل أنَّ أيَّ مفهوم عقليٍ يحتاج إلى إدراك شخصيٍ سابق عليه ويوفّر ذلك الإدراك الأرضية لانتزاع المفهوم الخاص. ويكون هذا الإدراك في

بعض الموارد إدراكاً حسيّاً، وفي موارد أخرى يكون علماً حضوريّاً وشهوداً باطنياً. إذن دور الحسّ في ظهور المفاهيم الكلية عبارة عن إعداد الارضية لانتزاع مجموعة من المفاهيم الماهوئية فحسبُ، والعقل هو الذي ينهض بالدور الأساسي في ظهور جميع المفاهيم الكلية.

## خلاصة القول

- ١- يعتقد أصحاب الاتجاه العقلاني في الغرب أنَّ العقل يدرك بفطنته مجموعة من المفاهيم، ويمكننا أن نعد منها المفاهيم الفطرية لدیكارت ومقولات كانتْ.
- ٢- يعتقد التجربيون أنَّ أيَّ مفهوم عقلي لا يمكن أن يوجد من دون الاستعانة بالتجربة، وبعضهم يعتبرها جميعاً محتاجة إلى التجربة الحسية.
- ٣- إنَّ القول بوجود المفاهيم العقلية منذ بدء وجود العقل مخالف للوجدان، وكذا القول بظهورها في زمان خاصٍ بشكل ذاتيٍّ.
- ٤- على فرض كون المفاهيم العقلية فطرية فإنه لا يمكن بذلك إثبات كونها عاكسةً للواقع.
- ٥- لو كانت المفاهيم العقلية حاصلة من تغيير شكل الإدراكات الحسية للزم أن لا تبقى تلك الإدراكات بعد تبدلها.
- ٦- لامعنى لتبدل الإدراك الحسي إلى إدراك عقليٍّ في مورد المقولات الثانية.
- ٧- لا يمكن التسليم حتّى بكون الإدراكات الحسية توفر الأرضية لتحقيق المفاهيم العقلية في جميع الموارد، وذلك لأنَّه لا يوجد الإدراك الحسي بإزاء جميع المفاهيم العقلية.

- ٨- إنَّ وجود الإدراك الحسي السابق شرط لازم لظهور المفاهيم الماهوية التي لها مصداق محسوس، وهذا فإنَّ من فقد حسًّا من الحواس لا يستطيع أن يدرك المفاهيم الكلية المتعلقة بذلك الحسّ. بخلاف الماهيات المجردة والمعقولات الثانية.
- ٩- إنَّ المفاهيم الفلسفية تُنتزع في المرحلة الأولى من مقارنة المعلومات الحضورية إلى بعضها، ومن الأخذ بعين الاعتبار علاقتها الوجودية. ببعضها، وفي المرحلة اللاحقة تؤدي نفسُ المفاهيم دورَ الوسيط.
- ١٠- إذن يؤدي الحس دورَ توفير الشرط اللازم لظهور مجموعة من المفاهيم الماهوية فحسبُ.

## الأسئلة:

- ١- ما هو رأي أصحاب الاتجاه العقلي في مجال ظهور المفاهيم العقلية؟
- ٢- أي دور ينسنه أصحاب الاتجاه التجريبي للتجربة الحسية في مجال ظهور المفاهيم العقلية؟
- ٣- كيف تقيّم نظرية كل واحدة من هاتين الفئتين للفلاسفة الغربيين؟
- ٤- بين الدور الحقيقى للحسن والعقل في ظهور المفاهيم الكلية.

## الدرس الثامن عشر

### دور العقل والحس في التصديقات

- ملاحظات حول التصديقات  
وهو يشمل . - التحقيق في المسألة .

## ملاحظات حول التصديقات:

قبل الدخول في صميم البحث حول دور الحس والعقل في التصديقات نرى من اللازم ذكر ملاحظات حول التصديقات والقضايا، وهي ملاحظات تتعلق بعلم المنطق، ونحن نتعرض لها هنا باختصار بمقدار ما يستوجه البحث:

١- كما مر علينا في تعريف التصور فإنَّ لكلَّ تصور شائِنَ حكاية ماوراءه، أي انَّ تصور أمر خاص أو مفهوم كليٌّ ليس هو يعني تحقق ما يطابقه، وهذه الشائنية في كشف الواقع لا تصل إلى الفعلية إلا إذا أصبحت بشكل قضية وتصديق وهي مشتملة على الحكم وعاكسة للاعتقاد بفадها. مثلاً مفهوم «الإنسان» وحده لا يدلُّ على تحقق الإنسان الخارجي، ولكنه عندما يتراكب مع هذا المفهوم «موجود» وتصبح العلاقة الاتحادية بينهما بصورة علم تصدقيٍ فإنَّه يكتسب الكشف بالفعل عن الخارج، أي إنه يمكن عدُّ هذه القضية القائلة «الإنسان موجود» قضيَّةٌ حاكيةٌ عن الخارج.

وحتى العلوم الحضورية البسيطة التي ليس فيها أيُّ لون من التركيب والتعدد (كالإحساس بالخفوف) عندما تتعكس في الذهن أيُّ عند ما تخلُّ في ظرف العلم الحصوليٍّ فإنه يؤخذ منها مفهومان على الأقل: أحدهما المفهوم الماهويٌّ لـ«الخفوف» والآخر مفهوم «الوجود» وبتركيبيهما نحصل على هذه

القضية «الخوف موجود»، وأحياناً تُضاف إلیها مفاهيم أخرى فتصبح «أناخائف» أو «في نفسي خوف».

ولابد من الالتفات إلى أنَّ تصوّرًا قد يبدو لأول وهلة أنه بسيط ولا حكم فيه، وهو في الواقع ينحل إلى تصديق، مثلاً مفاد هذه القضية «الإنسان طالب للحق» أنَّ هناك إنساناً موجوداً في الخارج وهو يتميّز بصفة طلب الحق. إذن موضوع هذه القضية (الإنسان) الذي يبدو أنه تصوّر بسيط فحسب إنما هو في الواقع ينحل إلى قضية مؤداها «الإنسان موجود في الخارج»، ثم يتم إثبات المحمول «طالب للحق» له. ويسمى المنطقيون بهذه القضية الضمنية الأخلاقية بـ«عقد الوضع».

٢- أحياناً يكون موضوع القضية تصوّراً جزئياً وحاكيًا عن موجود مشخص، مثل «إفرست أعلى قمة جبلية على وجه الأرض»، وأحياناً أخرى يكون كلياً وقابلًا للانطباق على مصاديق لاحصرها. وفي الصورة الثانية يكون أحياناً من المفاهيم الماهوية مثل «الفلزات تنسب نتيجةً للحرارة»، ويكون أحياناً أخرى من المفاهيم الفلسفية مثل «المعلول لا يوجد من دون علة»، ويكون في بعض الأحيان مفهوماً منطقياً مثل «نقض السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية».

٣- تُقسم القضية في المنطق الكلاسيكي إلى قسمين هما الحملية والشرطية، وتشتمل الأولى على الموضوع والمحمول وتكون الرابطة بينهما «الاتحادية» مثل «الإنسان مفكّر»، وتشتمل الثانية على المقدم وال التالي، وتكون الرابطة بينها إما التلازم مثل «إذا كان سطح ما مثلاً فلابد أن يكون مجموع زواياه مساوياً لزاوتيين قائمتين»، وإما التعاند مثل «العدد إما زوج أو فرد» أي إذا كان العدد زوجاً فلن يكون فرداً، وإذا كان فرداً فلن يكون زوجاً.

ونستطيع أن نتصور أشكالاً أخرى للقضايا ولكنها جمِيعاً يمكن إعادةتها إلى شكل القضية الحملية.

٤- إنَّ النسبة بين الموضوع والمحمول تتصرف أحياناً بـ «الإمكان»، مثل هذه القضية «أحد أفراد الإنسان أكبر من الفرد الآخر»، وتتصف أحياناً أخرى بـ «الضرورة»، مثل هذه القضية «أيُّ كُلٌّ فإنَّه أكبرُ من جزئه»، ويُطلق النطقيون على هذه الصفة اسم «مادة القضية»، وعندما تُصْبَت في قالب الألفاظ فإنَّهم يسمونها «جهة القضية».

وتُلحظ مواد القضايا عادةً بصورة ضمنية لا بعنوان أنها ركن لها، ولكنه يمكننا إدغام المحمول في الموضوع والإتيان بمادة القضية أو جهتها بصورة محمول وركن لها، فيمكن القول في القضايا السابقة مثلاً «كبيرُ فردٍ من الإنسان على فرد آخر ممكِن» و«كبيرُ أيٍّ كلٌّ على جزئه ضروريٌّ». إنَّ مثل هذه القضايا تحكي في الواقع كيفية علاقة الموضوع والمحمول في قضايا أخرى.

٥- إنَّ الاتّحاد الذي يؤخذ بعين الاعتبار بين الموضوع والمحمول يكون أحياناً اتّحاداً مفهومياً مثل «الإنسان بشر»، ويكون أحياناً أخرى اتّحاداً مصداقياً مثل «الإنسان طالب للحقيقة» فلا يوجد هنا اتّحاد مفهوميٌّ بين الموضوع والمحمول لكنهما متّحدان مصداقاً. والنوع الأول يسمى بـ «الحمل الأوليّ»، والثاني يسمى بـ «الحمل الشائع».

٦- في الحمل الشائع إذا كان محمول القضية هو «موجود» أو ما يعادله فإنَّ القضية تسمى بـ «الهلية البسيطة»، وفي غير هذه الصورة تسمى بـ «الهلية المركبة». مثال القضية الأولى «الإنسان موجود» ومثال القضية الثانية «الإنسان باحث عن الحق».

إنَّ الاعتراف بالهلية البسيطة يتوقف على قبول مفهوم «الوجود» بعنوان

أنه مفهوم مستقل قابل للحمل (مفهوم محمول). ولكن كثيراً من الفلاسفة الغربيين لا يقبلون مفهوم الوجود إلا بعنوان أنه مفهوم حرفياً غير مستقل، وسوف يأتي توضيح ذلك في قسم «علم الوجود».

٧- في المثلثات المركبة إذا كان مفهوم المحمول يتم الحصول عليه من تحليل مفهوم الموضوع فإنَّ القضية تسمى بـ«التحليلية»، وفي غير هذه الصورة تسمى بـ«التركيبية». مثلاً هذه القضية «كلَّ ولد فله والد» تعتبر تحليلية لأننا عندما نخلل مفهوم «الولد» فإننا نحصل على مفهوم «له والد»، ولكن هذه القضية: «الفلزات تنبسط نتيجةً للحرارة» تركيبية، لأننا إذا حللنا مفهوم «الفلز» لانصل إلى مفهوم «الانبساط». وكذا هذه القضية «كلَّ إنسان فله والد» فهي تركيبية، وذلك لأننا من تحليل معنى «الإنسان» لانحصل على مفهوم «له والد». وهكذا «كلَّ معلوم يحتاج إلى علة» فإنها تحليلية، بينما «كلَّ موجود يحتاج إلى علة» تركيبية.

ولابد أن نشير إلى أنَّ «كانت» يقسم القضايا التركيبية إلى قسمين هما «المتقدمة على التجربة» و«المتأخرة عن التجربة»، ويعده القضايا الرياضية ضمن القسم الأول، ولكن بعض الوضعيين يحاولون إعادةها إلى «القضايا التحليلية».

٨- تنقسم القضايا في المنطق الكلاسيكي إلى قسمين هما البديهية والنظرية (غير البديهية). فالبديهيات هي قضايا لا يحتاج التصديق بها إلى فكر واستدلال، ولكن النظرية هي قضايا تحتاج إلى التفكير والاستدلال للتصديق بها. ثم يقسمون البديهيات إلى قسمين فرعيين أحدهما «البديهيات الأولية» وهي التي لا يحتاج التصديق بها إلا إلى تصور دقيق للموضوع والمحمول، مثل قضية استحالة اجتماع النقاطين التي يطلقون عليها اسم «أم القضايا».

والثاني هي «البديهيات الثانوية» وهي التي يحتاج التصديق بها إلى استخدام أعضاء الحس أو أشياء أخرى غير تصور الموضوع والمحمول. ويفقسمونها إلى ست فئات: الحسيّات، الوجودانيّات، الحدسيّات، الفطريّات، التجربتيّات، المتواشرات.

والحقيقة أنَّ جميع هذه القضايا ليست بديهيّة، وهناك فئتان من القضايا فحسب يمكن عدّها «بديهيّة» بكلِّ معنى الكلمة وهم البديهيات الأولى والوجودانيّات التي هي انعكاس ذهني للعلوم الحضوريّة. والحدسيّات والفطريّات هي من القضايا القريبة للبديهيّة. وأما سائر القضايا فلا بدّ من اعتبارها نظرية ومحتاجة إلى البرهان، وسوف يأتينا توضيح ذلك في مبحث «قيمة المعرفة».

### التحقيق في المسألة:

صحيح أنَّ مسألة أصلّة الحس أم العقل في التصديقات لم تُطرح للبحث بشكل مسألة مستقلة، ولكنه بالالتفات إلى أسس المذاهب المختلفة من حسيّة وعقلية فإنَّه يمكن الظفر بآرائهم في هذا المجال. مثلاً بالنسبة للوضعين الذين يعتبرون المعرفة الواقعية مقصورة على المعرفة الحسيّة لابد أن يتبنّوا أصلّة الحس في هذه المسألة أيضاً، ولا بد أن يزعموا أن أي قضيّة غير تجربية إما أن تكون بلا معنى وإما أن تكون فاقدة للقيمة.

أما سائر التجربيين فإنَّهم يؤكدون على دور التجربة الحسيّة بصورة أكثر اعتدالاً ويعترفون بدور للعقل قل أم كثراً.

وأما أصحاب الاتجاه العقلي فإنَّهم يؤكدون على أهميّة دور العقل ويؤمنون إجمالاً بوجود قضايا مستقلة عن التجربة. فثلاً «كانت» علاوة على

كونه يعد القضايا التحليلية مستغنية عن التجربة فإنه يعتبر بعض القضايا التركيبية ومن جملتها جميع المسائل الرياضية مقدمةً على التجربة ومستغنية عنها. ولكيلا يطول بنا الحديث فإننا نكف عن دراسة كل آراء التجربتين والعلقين، ونكتفي بذكر الرأي الصحيح في هذه المسألة:

بالالتفات إلى أنَّ التصور الدقيق للموضوع والمحمول كافٍ للحكم باتحادهما في البديهيَّات الأوَّلية فإنه يتضح بجلاء أنَّ مثل هذه التصديقات لا تحتاج إلى التجربة الحسية، وإن كان من الممكن أن يحتاج تصور الموضوع والمحمول فيها إلى الحسَّ وذلك لأنَّ الكلام يقع في هذا: وهو أنه بعد تصور الموضوع والمحمول بدقةٍ سواء أكان تصورُهما متوقفاً على استخدام أعضاء الحسَّ أم لم يكن. أيَّكون التصديق بثبوت المحمول للموضوع محتاجاً إلى استخدام الحواس أم لا؟

مع أنَّ الفرض هو أنه في البديهيَّات الأوَّلية يكون صرف تصور الموضوع المحمول كافياً لكي يحكم العقل باتحادهما.

والقضايا التحليلية بأجمعها تتميَّز بهذه الخاصية، وذلك لأنَّه في هذه القضايا يتم الحصول على مفهوم المحمول من تحليل مفهوم الموضوع، ومن الواضح أنَّ تحليل المفهوم أمر ذهنِي وليس بحاجة إلى التجربة الحسية. وثبتت المحمول المحاصل من نفس الموضوع ضروريًّا أيضاً وهو منزلة «ثبوت الشيء لنفسه».

ونفس هذا الحكم ثابت أيضاً لكلَّ حمل أوليٍ وهو مستغنٌ عن البيان، وكذا القضايا الحاصلة من انعكاس العلوم الحضورية في الذهن (الوجودانيات) فإنَّها لا تحتاج إلى التجربة الحسية، وذلك لأنَّه في هذه القضايا حتى المفاهيم التصوريَّة تؤخذ من العلوم الحضورية، والتجربة الحسية لا سبيل لها إليها إطلاقاً. وبما أنَّ الصور الذهنية بأيِّ شكلٍ كانت - حسية أم خيالية أم عقلية - تُدرك

بالعلم المحسوري فإن التصديق بوجودها يكون من أفعال النفس أو انفعالاتها، أي من قبيل الوجданيات التي لا تحتاج إلى التجربة الحسية، وإن كان بعضها لا يتحقق من دون تحقق التجربة الحسية مثل الصور الحسية، ولكن الكلام يقع بعد تتحققها وبعد قيام الذهن بتحليلها إلى مفاهيم وجودية وماهوية فنواجه هذا السؤال:

هل إن الحكم باتحاد هذه المفاهيم التي تشكل موضوع القضية محمولها يحتاج إلى التجربة الحسية أم لا؟

ومن الواضح أن الحكم في الهميات البسيطة التي تتعلق بأمور وجدانية لا يحتاج إلى استخدام أعضاء الحس، بل هو حكم بدائي يحكي علماً حضورياً لا يقبل الخطأ.

وأما التصديق بوجود مصاديق المحسوسات في الخارج فهو وإن كان البعض يتخيّل أنه يحصل بمحض تحقق التجربة الحسية ولكن التعمق في هذا المجال يكشف للإنسان أن القطعية في هذا الحكم تحتاج إلى برهان عقلي كما صرّح بذلك كبار الفلاسفة المسلمين من قبيل ابن سينا وصدر المتألهين والعلامة الطباطبائي.(١)

وذلك لأنَّ الصور الحسية بمفردها لا تتمتع بضمان لصحتها ومطابقتها التامة للمصاديق الخارجية.

إذن في مثل هذه القضايا فحسب يمكن إسناد دور للتجربة الحسية، ولكنه ليس دوراً رئيسياً معيناً للمصير وإنما هو دور ضمئي ومن قبيل المقدمة.

(١) ليرجع من أحب التفصيل إلى التعليقات ص ٦٨، ص ٨٨، ص ١٤٨، والاسفارج ٣ ص ٤٩٨، ونهاية الحكمة: المرحلة الخامسة عشرة، الفصل الثالث عشر، ص ٢٦٢.

وكذا الحال في القضايا الحسية الكلية التي تسمى حسب اصطلاح المنطقين بـ «التجربيات» أو «المجرّبات»، فعلاوة على حاجتها إلى حكم العقل لإثبات المصاديق الخارجية فإنّ لها حاجة أخرى إلى البرهان العقلي لتعيمها وإثبات كليتها، كما أشرنا إلى ذلك في الدرس التاسع. كما أنَّ مضاعفة المعرفة في أيّة قضيّة والعلم بضرورة مفادها واستحالة نقايضها يحتاج إلى «أُمّ القضايا»، أي استحالة اجتماع النقايضين.

والنتيجة هي أنَّ أي تصديق يقيني لا يحصل بمجرد التجربة الحسية، ولكن هناك قضايا كثيرة تتميز باليقين من دون حاجة إلى التجربة الحسية. وبهذا تتضح لنا سطحية التفكير الوضعي وتتأكد سذاجته.

## خلاصة القول

- ١- لا يمكن أبداً اعتبار التصور المحسّن معرفةً تعكس الواقع الخارجي بالفعل، وإنما الحكاية عن الواقع بالفعل تختص بالتصديق والقضية فحسب.
- ٢- إنَّ بعض التصورات يتمتَّع بتصديق ضمنيٍّ مثل عقد الوضع في هذه القضية: «الإنسان طالب للحقيقة».
- ٣- موضوع القضية يكون أحياناً تصوراً جزئياً، وأحياناً أخرى يكون مفهوماً ماهوياً أو فلسفياً أو منطقياً.
- ٤- تنقسم القضايا في المنطق الكلاسيكي إلى قسمين: الحملية والشرطية، ولكنَّه يمكن ذكر أشكال أخرى ل القضايا، ويمكن أيضاً إرجاع هذه جميعاً إلى القضية الحملية.
- ٥- تنقسم القضايا من حيث موادها إلى قسمين: الممكنة والضرورية.
- ٦- في كلّ واحد من هذين القسمين يمكن الترکيب بين المحمول والموضوع، وإخراج مادة القضية بصورة محمول لها.
- ٧- الحمل تارة يكون بلحاظ الاتّحاد المفهومي ويسمى بـ«الحمل الأوليّ»، وأخرى بلحاظ الاتّحاد المصداقي ويسمى بـ«الحمل الشائع».
- ٨- في الحمل الشائع إنَّ كان مفاد القضية هو وجود الموضوع سميت بـ

- (الهليّة البسيطة)، وفي غير هذه الصورة تسمى بـ «الهليّة المركبة».
- ٩- في الهليّات المركبة إن كان مفهوم المحمول يتم الحصول عليه من تحليل مفهوم الموضوع سميت القضية بـ «التحليلية»، وإلا فإنّها تسمى بـ «التركيبية».
- ١٠- تنقسم القضایا إلى قسمين: البدھيّة والنظریّة، والقضایا البدھيّة حقيقة على قسمين: البدھيّات الأوليّة وهي التي يكفي فيها صرف تصور الموضوع والمحمول للحكم باتحادهما، الوجدانيّات وهي المأخوذة من العلوم الحضوريّة.
- ١١- البدھيّات الأوليّة وجميع القضایا التحليليّة لا تحتاج إلى التجربة الحسّية، وكذا الوجدانيّات. والحمل الأولي في الحقيقة من البدھيّات الأوليّة.
- ١٢- إنّ القضایا التي تعكس وجود الصور الحسّية في النفس تُعتبر أيضاً من الوجدانيّات.
- ١٣- تبقى القضایا التي تعكس وجود المحسوسات الخارجیّة وصفاتها، فهي وحدها التي تحتاج إلى التجربة الحسّية، وذلك بعنوان كونها شرطاً لازماً أيضاً وليس شرطاً كافياً، لأنّ الحكم القطعيّ بوجود المحسوس الخارجیّ يحتاج إلى برهان عقليّ.
- ١٤- إنّ التجارب علاوة على حاجتها المذكورة لحكم العقل فإنّ لها حاجة أخرى إلى البرهان العقليّ وذلك لإثبات كلّيتها.
- ١٥- إنّ مضاعفة المعرفة في أيّة قضية تحتاج إلى حكم العقل باستحالة اجتماع النقيضين.
- ١٦- والنتيجة هي أنّ أي تصديق يقيني لا يحصل بمحض التجربة الحسّية، ولكن هناك قضایا يقينيّة كثيرة وهي مستغنیة عن التجربة الحسّية.

## الأسئلة

- ١- أيمكن أن يكون التصور وحده حاكياً بالفعل عن الخارج؟
- ٢- كيف يمكن أن يصبح التصور متضمناً للتصديق؟
- ٣- إلى كم فئة تنقسم القضايا من ناحية كون موضوعها كلياً أو جزئياً؟
- ٤- بين رابطة القضايا الحتمية والشرطية مع ذكر المثال لها.
- ٥- ماهي مادة القضية؟ وما هو فرقها عن جهة القضية؟
- ٦- ما هو عدد أقسام القضايا من حيث المواضيع؟
- ٧- كيف يمكن جعل مادة القضية محمولةً لها؟
- ٨- ما هو الفرق بين الحمل الأولي والحمل الشائع؟
- ٩- عرّف الهمليات البسيطة والمركبة.
- ١٠- ما هو الفرق بين القضايا التحليلية والتركيبية؟
- ١١- عرّف القضايا البديهية والنظرية حسب المنطق الكلاسيكي ثم بين التقييم لها.
- ١٢- أي القضايا تحتاج إلى التجربة الحسية؟
- ١٣- هل توجد قضية يقينية ليس للعقل دور في صياغتها؟
- ١٤- اشرح دور العقل في ألوان القضايا.

## الدرس التاسع عشر

### قيمة المعرفة

- عودة إلى المسألة الأساسية
- ماهي الحقيقة؟
- المعيار لمعرفة الحقائق.
- التحقيق في المسألة. وهو يشمل:
- ملائكة الصدق والكذب في القضايا.
- نفس الأمر.

## عودة إلى المسألة الأساسية.

لقد علمنا أنَّ المسألة الأساسية في علم المعرفة هي هذه: هل للإنسان قدرة الكشف عن الحقائق والاطلاع على الواقعيات أم لا؟ فإذا كانت له تلك القدرة فمن أي طريق يستطيع الوصول إليها؟ وما هو المعيار لتمييز الحقائق من التوهمات غير الصحيحة والمخالفة للواقع؟

وبعبارة أخرى فإنَّ مسألة «قيمة المعرفة» تشكل المحور الأصيل لمباحث علم المعرفة، وسائر المسائل تُعتبر من مقدمات هذا الموضوع أو من توابعه. ولما كانت المعرفة ألواناً مختلفة كانت لمسألة قيمة المعرفة أبعاد متعددة، ولكن الذي يهم الفلسفة بصورة خاصة هو تقييم المعرفة العقلية وإثبات قدرة العقل على حل مسائل علم الوجود وسائر فروع الفلسفة.

وقد بدأنا بدراسة الأقسام العامة للمعرفة وانتهينا إلى هذه النتيجة وهي أنَّ قسمًا من معارف الإنسان تتم بلا واسطة وبشكل حضوري، وبتغيير آخر فإنه وجدان نفس الواقع. وفي مثل هذه العلوم لأجل لأي احتمال للخطأ. ولكن بما أنَّ هذه العلوم وحدتها لا تستطيع أن تسد حاجة الإنسان العلمية لهذا لجأنا إلى دراسة العلم الحضوري وأقسامه، وبيننا دور الحس والعقل فيها. والآن قد آن الأوان لنعود إلى المسألة الأساسية لنتبيَّن قيمة العلوم

الحصولية. وبالنظر إلى أنَّ الكشف عن الواقع بالفعل يختص بالتصديقات والقضايا، فن الطبيعي أن يصبح تقييم العلوم الحصولية ضمن دائتها، وإذا جرى الحديث عن التصورات فإنه سيكون بصورة ضمنية وبعنوان أنها الأجزاء المكونة للقضايا.

### ما هي الحقيقة:

إنَّ المشكلة الصعبة في باب قيمة المعرفة هي أنَّه كيف يمكن إثبات أنَّ معرفة الإنسان مطابقة للواقع؟

ولا تحدث هذه المشكلة إلا إذا كانت هناك واسطة بين العالم ومتعلق علمه، وبلحاظ تلك الواسطة يتتصف فاعل المعرفة بكونه «عالِمًا»، ويتصف متعلق المعرفة بكونه «معلوماً»، وبعبارة أخرى فإنَّ العلم هنا غير المعلوم، وأما إذا لم تكن هناك واسطة وقد نال العالم الوجود العيني للمعلوم فإنه لن يبقى مجال لمثل هذا السؤال.

إذن المعرفة التي تتميز بشأنية أن تكون حقيقةـ أي مطابقة للواقعـ وأن تكون خاطئةـ أي مخالفة للواقعـ هي تلك المعرفة الحصولية فحسبـ وإذا وصفت المعرفة الحضورية بكونها حقيقةـ فذلك يعني نفي الخطأ عنهاـ.

ومن خلال هذا يعلم تعريف «الحقيقة» التي يتم البحث عنها في موضوع قيمة المعرفة، وهي عبارة عن تلك الصورة العلمية المطابقة للواقع الذي تحكيمهـ. وأما التعريف الأخرى التي تُذكر أحياناً للحقيقة من قبيل تعريف البراجماتيينـ:

ـ«الحقيقة عبارة عن ذلك الفكر النافع في حياة الإنسان العملية»ـ أو تعريف النسبيينـ:

«الحقيقة عبارة عن تلك المعرفة التي يقتضيها جهاز إدراكيٌّ سالم» أو هذا التعريف الثالث القائل:

«الحقيقة عبارة عما اتفق جميع الناس عليه». أو هذا التعريف الرابع:

«الحقيقة عبارة عن المعرفة التي يمكن إثباتها بالتجربة الحسية» فإنها جديعاً في الواقع فرار من موضوع البحث وهروب من الجواب على السؤال الأساسي في علم المعرفة، ويمكن عدها علامات على عجز المعرفين عن حل هذه المسألة. وعلى فرض أنه يمكن تفسير بعضها بشكل صحيح أو حملها على التعريف باللازم الأخضر (وهو تعريف غير صحيح) أي بعنوان ذكر علامات خاصة لبعض الحقائق، أو حملها على أنها اصطلاحات خاصة، ولكنه على أي حال لابد من الالتفات إلى أنَّ أي واحد من هذه التفسيرات لا يفتح لنا طريقاً حلَّ هذه المسألة التي هي موضع البحث، ويبقى السؤال حول الحقيقة التي تعني المعرفة المطابقة للواقع على حاله وهو يتطلب جواباً صحيحاً واضحاً.

### المعيار لمعرفة الحقائق:

يعتبر العقليون «فطرة العقل» هي المعيار لمعرفة الحقائق ويعدّون القضايا التي تستتبع بشكل صحيح من البديهيّات، وفي الواقع تُشكّل جزئيات منها يدعونها حقيقة، ويُضيفون القيمة على القضايا الحسية والتجريبية إذا كانت قابلة للإثبات بفضل البراهين العقلية. ولكته لم يصلنا أيُّ حديث منهم حول مطابقة البديهيّات والافتراضيات للواقعيات، سوى ما يُنقل عن ديكارت في تمسكه بحكمة الله تعالى وعدم خداعه بالنسبة للأفكار الفطرية، وضعف هذا القول واضح أيضاً كما مرّ في الدرس السابع عشر.

ولاشك أن العقل، بعد تصور الموضوع والمحمول في القضايا البدئية، يحكم باتحادهما بشكل يقيني ومن دون حاجة إلى التجربة، والذين يشكّون في هذه القضايا إنما أن لا يكون لديهم تصور دقيق للموضوع والمحمول فيها وإنما أن يكون قد اعتبرا مرض أو سواس.

ولكن الكلام يقع في هذا الأمر: وهو أن هذا اللون من الإدراك المسمى بالفطري أهوم من لوازم كيفية تكوين العقل الإنساني بحيث يصبح من الممكن أن يدرك عقل موجود آخر (كالجنة مثلاً) نفس هذه القضايا بشكل مختلف، أو إذا كان عقل الإنسان قد خلق بشكل آخر فإنه سيدرك الأمور بصورة أخرى؟ أم أن هذه الإدراكات مطابقة للواقع تماماً وهي تعكس الأشياء كما هي في نفس الأمر، وكل موجود آخر يتمتع بالعقل فإنه سيدركها بنفس هذه الصورة؟ من الواضح أن الشق الثاني هو الذي يجعل للمعرفة العقلية قيمة واقعية. ولكن صرُف كونها فطرية (إذا فسر ذلك بشكل صحيح) لا يثبت مثل هذا الأمر.

ومن جهة أخرى يعتبر التجاربيون المعيار لكون المعرفة حقيقة هو كونها قابلة للإثبات بواسطة التجربة، ويضيف بعضهم أنها لابد من إثباتها بالتجربة العملية (براتيك).

ولكته من الواضح أولاً: أن هذا المعيار يجري في المحسوسات والأمور القابلة للتجربة العملية فحسب، ولا يمكن تطبيقه في الماضي المنطقية والرياضية الحضرة.

ثانياً: أن نتيجة التجربة الحسية والعملية لابد من إدراكتها بواسطة العلم الحصولي، فيتكرر نفس السؤال حوله: أيوجد ضمان لصحة ذلك العلم الحصولي، وبأي معياري يمكن تشخيص كونه حقيقة؟

## التحقيق في المسألة:

إنَّ الإشكال الأساسي في العلوم الحضولية هو كيف يمكن تشخيص مطابقتها لمعتقداتها، بينما سبيل ارتباطنا دائمًا بالخارج هي هذه الصورة الإدراكية والعلوم الحضولية؟!

إذن لا بد من البحث عن مفتاح حل الإشكال بشكل نستطيع فيه الإشراف على الصورة الإدراكية وعلى متعلق الإدراك بحيث ندرك تطابقها حضوراً ومن دون وساطة صورة أخرى.

وذلك هي القضايا الوجودانية التي تكون من ناحية متعلق الإدراك فثلاً ندرك حضوراً حالة الخوف فينا، ومن ناحية أخرى ندرك الصورة الذهنية الحاكمة عنها بلا وساطة. ومن هنا فإنَّ هذه القضية «أنا موجود» أو «أنا خائف» أو «أنا شاكٌ» ليست قابلة للترديد والشك أبداً. إذن هذه القضايا (الوجودانيات) هي أولى القضايا التي يتم إثبات قيمتها بصورة كاملة، ولا يرتفع الخطأ والاشتباه إليها إطلاقاً. ولا بد من الدقة لثلاً تختلط هذه القضايا بالتفسيرات الذهنية كما مرَّت الإشارة إلى ذلك في الدرس الثالث عشر.

ونظير هذا الإشراف نجد في القضايا المنطقية التي تحكي عن صور ومفاهيم ذهنية أخرى، فصحيح أنَّ الحاكي والمحكى عنه يقعان في مراتب من مراتب الذهن، ولكنَّهما حاضران - كلُّ بمرتبته - عند النفس (أنا المدرك). فثلاً هذه القضية القائلة: «مفهوم الإنسان مفهوم كلي» قضية تحكي عن إحدى خواص «مفهوم الإنسان» الذي هو مفهوم حاضر لدى الذهن، ونحن نستطيع أن ندرك هذا الخاصة بالتجربة الباطنية الذهنية، أي إننا نعلم بأنَّ هذا المفهوم لا يحكي عن فرد خاص وإنما هو قابل للصدق على كثيرين، وذلك من دون استخدام

الأجهزة الحسية ومن دون توسط صورة إدراكية أخرى، إذن فالقضية القائلة: «مفهوم الإنسان كلي» هي قضية صادقة.

ووهذا الشكل ينفتح السبيل لمعرفة فئتين من القضايا، ولكن هذا المقدار أيضاً ليس كافياً لتشخيص جميع العلوم الحصولية. وإذا استطعنا أن نظرر بضمان لصحة البديهيات الأولية فقد حققنا نجاحاً باهراً، وذلك لأنّنا نستطيع أن نعرف ونقسم من خلاها وبفضلها القضايا النظرية ومن جملتها القضايا الحسية والتجريبية.

ولهذا الغرض لابد من التعمق أكثر في ماهية هذه القضايا: فمن ناحية لابد من دراسة مفاهيمها التصورية: ما هو سُنخ هذه المفاهيم، ومن أي طريق يتم الحصول عليها؟

ومن ناحية أخرى لابد من التأمل في علاقتها: كيف يحكم العقل باتحاد الموضوع والمحمول فيها؟

فالجهة الأولى أوضحتها في الدرس السابع عشر وقلنا إنَّ هذه القضايا تتشكل من المفاهيم الفلسفية، وهي مفاهيم تنتهي إلى العلوم الحضورية. أي إنَّ أول فئة من المفاهيم الفلسفية من قبيل «الاحتياج» و«الاستقلال»، ثم «العلة» و«المعلول» تُنزع من الوجданيات والمعلومات بلا وساطة، ونحن ندرك حضوراً مطابقتها لمنشأ انتزاعها، وسائل المفاهيم الفلسفية أيضاً تعود إليها.

وأما الجهة الثانيةـ أي كيفية الحكم باتحاد الموضوع والمحمول فيهاـ فيتضح أمرها بمقارنة الموضوعات والممولات في هذه القضايا مع بعضها. أي إنَّ جميع هذه القضايا هي من قبيل القضايا التحليلية التي يؤدي تحليل مفهوم الموضوع فيها إلى الحصول على مفهوم المحمول.

مثلاً هذه القضية: «كُل معلوم يحتاج إلى علة»، عندما نقوم بتحليل

مفهوم «المعلول» فإننا نصل إلى هذه النتيجة وهي أن المعلول عبارة عن ذلك الموجود الذي يكون وجوده مرتبطاً بوجود آخر، أي هو «محتاج» إلى موجود آخر نسميه بـ«العلة». إذن مفهوم «الاحتياج إلى العلة» مندرج في مفهوم «المعلول»، ونحن ندرك اتحادهما بالتجربة الذهنية الباطنية. وذلك بخلاف هذه القضية: «كلُّ موجود محتاج إلى علة»، لأننا لانظفر بمفهوم «الاحتياج إلى العلة» من تحليل مفهوم «الموجود»، وهذا فنحن لانستطيع عدّها من القضايا البديهية، بل وحتى لا يمكن اعتبارها ضمن القضايا النظرية الصادقة. وهذا يتضح أنَّ البديهيَّات الأوَّلية تنتهي أيضاً إلى العلوم الحضوريَّة وتظفر بنطع ضمان الصحة.

وقد يُشكِّل البعض بأنَّ ماندركه بالعلم الحضوري هو معلول شخصيٌّ فكيف يمكننا تعليم حكمه لكل معلول بحيث تعتبر مثل هذا الحكم الكليًّا بديهياً؟

والجواب: صحيح أننا ننتزع مفهوم المعلول من ظاهرة خاصة. مثل إرادتنا ولكن لامن جهة أنَّ لها ماهيَّة خاصة وهي من أقسام الكيف النفسياني، وإنما من جهة كون وجودها مرتبطاً بوجود آخر. إذن أينَا تحققت هذه الخصوصية كان معها هذا الحكم أيضاً. ومن الواضح أنَّ إثبات هذه الخصوصية للموارد الأخرى بحاجة إلى برهان عقليٍّ، ولهذا فإنَّ هذه القضية وحدها لا تستطيع أن تثبت حاجة الظواهر المادية إلى العلة، إلا إذا ثبَّتنا بالبرهان العقلي ارتباطها الوجودي، كما سوف نفعل ذلك بإذن الله في باب العلة والمعلول، ولكننا نستطيع أن نحكم - اعتماداً على هذه القضية - أنه كلما تحقق ارتباط وجودي فإنَّ طرف الارتباط وهو وجود العلة سيكون متحققاً قطعاً.

والنتيجة هي: أنَّ سَرَّ رفض البديهيَّات الأوَّلية للخطأ هو اعتمادها على

العلوم الخصوصية.

### ملاك الصدق والكذب في القضايا:

بما قدمناه حول معيار معرفة الحقائق اتضح أنَّ للقضايا البدئية من قبيل البدئيات الأولية والوجودانيات. قيمةً يقينية، وسرُّ رفضها للخطأ أنَّ تطابق العلم والمعلم فيها يتم بفضل العلم الخصوصي. وأما القضايا غير البدئية فلا بد من تقييمها حسب المعاير المنطقية، أي إذا كانت هناك قضية قد استنبطت من القضايا البدئية حسب الضوابط المذكورة في علم المنطق للاستنتاج فهي صحيحة، وفيما عدا ذلك فهي غير صحيحة. ولا بد من الالتفات إلى أن عدم صحة الدليل ليس دائماً علاماً على خطأ النتيجة، وذلك لأنَّه قد يحاول البعض الاستفادة من دليل غير صحيح لإثبات أمر صحيح. وعلى هذا فبطلان الدليل يمكن أن يصبح سبباً لعدم الاعتماد على النتيجة، وليس هو دليلاً على خطئها وعدم واقعيتها.

وقد تثار هنا شبهة مؤداها: أنه حسب تعريف الحقيقة. تلك المعرفة المطابقة لل الواقع. تتحقق الحقيقة والخطأ في القضايا التي يمكن مقارنتها إلى الواقع الخارجي وختبر مطابقتها له. وأما القضايا الميتافيزيقية فليس لها واقع عيني حتى يعرف تطابقها معه، ومن هنا فإنه لا يمكن عدُّها حقيقةً ولا خطأ، بل لا بد من القول إنَّها قضايا فارغة ولا معنى لها!

إنَّ هذه الشبهة ناشئة من تخيل كون الواقع الخارجي والعيني مساوياً للواقع المادي، ولدفعها لا بد من التذكير بما يأتي:

أولاً: أنَّ الواقع الخارجي والعيني ليس منحصراً بال-materialيات وإنما هو يشمل المجردات أيضاً، بل سوف ثبت في محله أنَّ حظ هذه من الواقع أكثر من حظ

الماديات.

ثانياً: المقصود من الواقع الذي لابد أن تطابقه القضايا هو مطلق ما تحكى به القضايا، والمقصود من الخارج هو ما وراء مفاهيمها، وإن كان ذلك الواقع والمحكي متحققاً في الذهن أو كان من الأمور النفسية. وكما مر علينا فإن القضايا المنطقية الحضرة تحكي عن أمور ذهنية أخرى، ونسبة مرتبة من الذهن هي مجال تحقق محكيات هذه القضايا إلى مرتبة أخرى مشروفة عليها مثل نسبة الخارج عن الذهن إلى الذهن.

إذن الملاك العام لصدق القضايا وكذبها هو تطابقها أو عدم تطابقها مع ما وراء مفاهيمها. أي إن طريق تشخيص صدق أو كذب قضايا العلوم التجريبية هو مقارنتها إلى الواقعيات المادية، فثلاً لكي نعرف صحة هذه القضية: «الحديد ينبعض نتيجةً للحرارة» لابد من تعریض الحديد الخارجي للحرارة وقياس تفاوت الحجم بين الحالتين ، وأما القضايا المنطقية فلا بد من مقارنتها مع مفاهيم ذهنية أخرى تقع تحت إشرافها، ولتشخيص صحة أو خطأ القضايا الفلسفية لابد من الالتفات إلى علاقة الذهن والعين ، أي إن صدقها يعني كون محكياتها العينية- سواء أكانت مادية أم مجردة- بشكل بحيث ينتزع الذهن منها المفاهيم المتعلقة بها. وتتم هذه المقارنة بصورة مباشرة في القضايا الوجودانية، وتتم بواسطة واحدة أو أكثر فيسائر القضايا كما مر علينا توضيحة.

### نفس الأمر:

نواجهُ كثيراً في أحاديث الفلاسفة هذا التعبير وهو أنَّ الموضوع الفلاني مطابق لـ «نفس الأمر»، ومن جملتها في مورد «القضايا الحقيقة» التي لا وجود لبعض أو جميع مصاديق موضوعها في الخارج، ولكنه إذا وجد في الخارج كان المحمول

ثابتًا له، في مثل هذه القضايا يقال إن ملوك الصدق فيها مطابقتها لنفس الأمر، وذلك لأن جميع مصاديقها ليست موجودة في الخارج حتى يُقاس إليها مفاد هذه القضايا فتحرز المطابقة بينها ويقال إنها مطابقة للخارج.

وكذا القضايا المكونة من المعقولات الثانية كالقضايا المنطقية أو القضايا التي يتم فيها إثبات أحكام للمعدومات والمستحيلات، فيقال إن ملوك الصدق فيها هو مطابقتها لنفس الأمر.

بعضهم فسر معنى هذا الاصطلاح بتكلف عجيب قائلًا إن المقصود من كلمة «الأمر» هو عالم المجردات، وفسر بعض الفلاسفة بشكل لا يحمل أي مشكلة فقال إن المقصود من نفس الأمر هو نفس الشيء، فيبقى السؤال على حالة: لأي شيء نقيس هذه القضايا لمعروفة قيمتها؟

بما مر علينا في ملوك صدق القضايا وكذبها يتضح أن المقصود من نفس الأمر اذا استعمل في ماسوى الواقعيات الخارجية إنما هو ظرف الثبوت العقلية للمحكّيات الذي يختلف باختلاف الموارد المتعددة، فهو في بعض الموارد يعني مرتبة خاصة من الذهن كما في القضايا المنطقية، وفي موارد أخرى يعني الثبوت الخارجي المفروض كما في محكّي قضية استحالة اجتماع النقيضين، وفي بعض الموارد يُنسب إلى الخارج بالعرض كما يقال: «إن علة عدم المعلول هي عدم العلة»، حيث إن علاقة العلية في الحقيقة قائمة بين وجود العلة وجود المعلول، إلا أنها تُنسب بالعرض إلى عدمها.

## خلاصة القول

- ١- إنَّ كون المعرفة حقيقة يعني مطابقتها للواقع الذي تحكي عنه، وأما سائر التعريف فإنَّها تستلزم الخروج عن محل البحث.
- ٢- إنَّ معيار معرفة الحقائق عند العقليين هو فطرة العقل، ولكن هذا المعيار لا يستطيع إثبات مطابقة القضايا للواقعيات.
- ٣- إنَّ التجربيين يعتبرون التجربة الحسية هي معيار الحقيقة، ولكن علاوةً على كون هذا المعيار مقصوراً على مجال خاص وهو المحسوسات فحسب فإنه لا يؤيُّد إلى نتيجة مطلوبة لأنَّ حاصل التجربة لا بد من إدراكه بالحسن فتعود الحاجة من جديد إلى التقييم.
- ٤- لما كانت الوجdanيات انعكاساً ذهنياً للعلوم الحضورية، وتطابقها يمكن إدراكه بالعلم الحضوري فإنَّ لها قيمة يقينية لا يرتفع إليها أىٌ ترديد.
- ٥- وكذا القضايا المنطقية الحاكمة عن أمور ذهنية أخرى فإنَّها قابلة للتقييم بتجربة ذهنية باطنية.
- ٦- إنَّ التصورات المكونة للقضايا البديهية هي من قبيل المعقولات الثانية المأخوذة بواسطة أو بلا واسطة من العلوم الحضورية، والاتحاد بين الموضوع والمحمول فيها يثبت بالتجربة الذهنية الباطنية، وذلك لأنَّ مفهوم المحمول فيها يتم

الحصول عليه من تحليل مفهوم الموضوع، وإثبات الاتّحاد بينها لا يحتاج إلى أي أمر خارجي. إذن سُرُّ رفض البديهيّات الأوّلية للخطأ هو اعتمادها على العلوم الحضوريّة.

٧- إنَّ الواقع الذي لابد أن تطابقه القضايا الصادقة هو أعمُّ من الواقعيات الماديّة وال مجردة، وأعمَّ أيضًا من الواقعيات الذهنيّة والخارجيّة.

٨- إنَّ المقصود من نفس الأمر هو محكّيَّ القضايا، وهو يتفاوت بحسب اختلاف أنواع القضايا، فثلاً مصداق نفس الأمر في قضايا العلوم التجريبية هو الواقعيات الماديّة، وفي الوجدانيّات هو الواقعيات النفسيّة، وفي القضايا المنطقية هو مرتبة خاصة من الذهن، وفي بعض الموارد هو الواقع المفروض.

## الأسئلة

- ١- ما هو لون الارتباط الذي تلاحظه بين مباحث علم المعرفة؟
- ٢- اذكر التعاريف المختلفة للحقيقة ناقداً إياها.
- ٣- بين معيار الحقيقة من وجهة نظر العقليين والتجربيين ثم تناولهما بال النقد.
- ٤- ما هو السبب في كون الوجدانيات حقيقة؟
- ٥- كيف تثبت كون القضايا المنطقية حقيقة؟
- ٦- ما هو السر في رفض البديهيّات الأولية للخطأ؟
- ٧- كيف يمكن تقييم القضايا غير البديهية؟
- ٨- ما هو المقصود من مطابقة القضايا للواقع الخارجي؟
- ٩- كيف تُقيّم القضايا التي ليس لها مصاديق خارجية؟
- ١٠- اشرح بالتفصيل معنى نفس الأمر.

## الدرس العشرون

### تقييم القضايا الأخلاقية والقانونية

- خصائص المعارف الأخلاقية والقانونية .
- ملأك الصدق والكذب في القضايا القيمية .
- دراسة أشهر النظريات .
- وهو يشمل:
  - التحقيق في المسألة .
  - حل شبهة .
- النسبة في الأخلاق والقانون .
- الفرق بين القضايا الأخلاقية والقانونية .

## **خصائص المعارف الأخلاقية والقانونية:**

إن للمعارف الأخلاقية والقانونية التي تسمى أحياناً بـ «المعارف القيمية» خصائص معينةً يمكن تقسيمها إلى فئتين: إحداهما الخصائص المتعلقة بالمفاهيم التصورية المعينة التي تشكل الجمل الأخلاقية والقانونية، وقد مر البحث عنها في الدرس الخامس عشر. والفتة الأخرى تتعلق بشكل وهيئة الجمل القيمية، أي إن المعارف الأخلاقية والقانونية يمكن بيانها بشكلين: أحدهما بالشكل الإنسائي والأمر والنهي كما نلاحظ ذلك في كثير من آيات القرآن المجيد، والثاني بالشكل الخبري وبصورة القضية المنطقية ذات الموضوع والمحمول أو المقدم والتالي كما هو مستخدم في موارد أخرى من الآيات والروايات.

ونحن نعلم أن الجملة الإنسائية ليست من قبيل القضايا ولاقابلة للصدق والكذب، ولا يمكن السؤال عنها أهي صادقة أم كاذبة؟ وإذا سُئل هذا السؤال فلا بد من الجواب بأنها لاهذا ولاذاك وإنما هي إنشاء فحسب.

أجل يمكن القول بالنسبة للأمر والنهي بأنهما يدلان بالالتزام على كون متعلق الأمر مطلوباً للأمر وعلى كون متعلق النهي مبغوضاً للناهي، وبلحاظ هذه الدلالة الالتزامية يمكن اعتبار لون من الصدق أو الكذب لها، أي إذا كان متعلق الأمر مطلوباً للأمر بحسب الواقع، ومتعلق النهي مبغوضاً لدى الناهي

وأقعاً فالعبارة الإنسانية تصبح صادقة بحسب هذه الدلالة الالتزامية، وفي غير هذه الصورة تغدو كاذبة.

وقد تخيل بعض العلماء الغربيين أن قوام القواعد الأخلاقية والقانونية هو بالأمر والنهي والإلزام والتحذير، وبعبارة أخرى فهي ذات ماهية إنسانية، ومن هنا فإنهم لا يعتبرون المعرفة الأخلاقية والقانونية قابلة للصدق والكذب، ويعتقدون أنه لا يمكن الأخذ بعين الاعتبار ملاكاً لصدقها وكذبها، ولا يمكن أيضاً تقديم معيار لمعرفة الحقيقة والخطأ فيها.

ولكن هذا التخيّل غير صحيح لأنّه لا شك في إمكانية صياغة القواعد الأخلاقية والقانونية بشكل قضايا منطقية وعبارات خبرية من دون أن تتضمن معنى إنسانياً. وفي الواقع فإن صياغة المعرفة الأخلاقية والقانونية في قوله الجمل الإنسانية إما أن يكون لوناً من التفتن الذهني أو أنه لتأمين أهداف تربوية خاصة.

### **ملاك الصدق والكذب في القضايا القيمية:**

تصاغ القضايا الأخلاقية والقانونية بصورةين:

الصورة الأولى: أن تحكي عن ثبوت قاعدة خاصة في نظام معين، كما يقال: «الكذب لإصلاح ذات البين في الإسلام جائز» أو «قطع يد السارق واجب في الإسلام»، وعندما يبيّن الفقيه أو الحقوقي المسلم مثل هذه الأحكام فإنه لا يحتاج إلى ذكر النظام الأخلاقي أو القانوني للإسلام، ولهذا لا يأتون في الكلام غالباً بقييد «في الإسلام».

وملاك الصدق والكذب في مثل هذه القضايا هومطابقتها وعدم مطابقتها للمصادر الأخلاقية والقانونية، وطريق معرفتها هو الرجوع إلى المصادر المتعلقة

بـذـلـك النـظـام الـخـاصـ، فـشـلاً طـرـيق مـعـرـفـة القـوـاعـد الـأـخـلـاقـيـة والـقـانـونـيـة في الإـسـلام هو الرـجـوع إـلـى الكـتـاب والـسـنـة.

الصـورـة الثـانـيـة: أـن يـكـون مـفـادـها الحـكـاـيـة عن نـفـس الـأـمـر وـعـن التـبـوت الـوـاقـعـيـ، بـغـضـ النـظـر عن اـعـتـبـارـنـظـام قـيـمـيـ خـاصـ، أـو أـنـ مجـتمـعاً بـعـينـه قد قـبـلـهـ. كـمـا يـقـال حـول الـأـسـسـ الـعـامـة لـلـأـخـلـاقـ وـالـحـقـوقـ وـمـن جـمـلـهـاـ الـحـقـوقـ الـفـطـرـيـةـ، مـن قـبـيلـ هـذـه الـقـضـاـيـا الـأـخـلـاقـيـةـ: «ـالـعـدـالـةـ حـسـنـةـ» وـ«ـلـاـيـنـبـغـيـ ظـلـمـ أـيـ إـنـسـانـ»، وـمـثـلـ هـذـه الـقـضـاـيـا الـقـانـونـيـةـ: «ـكـلـ إـنـسـانـ يـتـمـتـّعـ بـحـقـ الـحـيـاةـ» وـ«ـأـيـ إـنـسـانـ لـاـيـنـبـغـيـ قـتـلـهـ بـغـيرـ حـقـ»ـ. فـهـاـنـا نـظـرـيـاتـ مـخـتـلـفـةـ وـتـوـجـدـ آرـاءـ مـتـصـارـعـةـ لـفـلـاسـفـةـ الـأـخـلـاقـ وـالـقـانـونـ الـغـرـبـيـيـنـ.

### دـرـاسـةـ أـشـهـرـ النـظـرـيـاتـ:

إـنـ أـشـهـرـ النـظـرـيـاتـ المـطـرـوـحةـ فيـ هـذـهـ المـضـمـارـ هيـ:

أـ. بـعـضـ فـلـاسـفـةـ الـأـخـلـاقـ وـالـقـانـونـ فيـ الـغـرـبـ يـنـكـرـ أـسـاسـاً وـجـودـ مـثـلـ هـذـهـ الـأـصـوـلـ الـعـامـةـ وـالـثـابـتـةـ، وـالـوـضـعـيـونـ بـالـخـصـوـصـ يـتـخـيـلـونـ أـنـ الـبـحـثـ فيـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ لـغـوـ لـفـائـدـةـ وـرـاءـهـ، وـيـعـدـوـنـاـ مـنـ الـأـفـكـارـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ غـيرـ الـعـلـمـيـةـ.

وـمـنـ الـواـضـحـ أـنـهـ لـاـيـتـوـقـعـ غـيرـ هـذـاـ مـنـ أـتـبـاعـ الـمـذـهـبـ الـوـضـعـيـ الـذـينـ سـمـرـواـ عـيـونـهـ عـلـىـ معـطـيـاتـ الـحـوـاسـ، وـلـكـنـ بـعـضـ الـعـلـمـاءـ الـآـخـرـينـ الـذـينـ صـدـرـمـنـهـمـ مـثـلـ هـذـاـ الـحـدـيـثـ يـكـنـ أـنـ يـقـالـ لـهـمـ: إـنـ مـنـشـأـ هـذـاـ التـخـيـلـ هـوـ تـحـوـلـ الـقـيـمـ الـأـخـلـاقـيـةـ وـالـقـانـونـيـةـ فيـ الـجـمـعـاتـ الـمـتـنـوـعةـ وـفـيـ الـأـزـمـنـةـ الـخـلـفـةـ، مـمـاـ أـذـىـ بـهـؤـلـاءـ الـلـاعـتـقـادـ بـنـسـبـيـةـ الـأـخـلـاقـ وـالـقـانـونـ وـلـلـتـشـكـيـكـ بـالـأـصـوـلـ الـقـيـمـيـةـ الـثـابـتـةـ أـوـ إـنـكـارـهـاـ. وـسـيـزـوـلـ هـذـاـ التـخـيـلـ بـماـ سـوـفـ نـقـدـمـهـ مـنـ تـوـضـيـحـ حـولـ نـسـبـيـةـ الـأـخـلـاقـ وـالـقـانـونـ.

ب - وهناك فئة أخرى من الفلاسفة اعتبرت القضايا القيمية من قبيل الاعتباريات الاجتماعية الناشئة من حاجات الناس ومشاعرهم الباطنية، وهي تتطور بتغيير هذه العوامل، ومن هنا عدّها هؤلاء خارجَةً عن نطاق الدراسات البرهانية القائمة على أساس المبادئ اليقينية الضرورية الدائمة. وبناءً على هذا فالملاءك في صدق هذه القضايا وكذبها هو تلك الحاجات والرغبات التي أدىَت إلى اعتبارها.

وفي مقابلهم يمكن القول: لاشك أنَّ جميع المعرف العاملية تتعلق بسلوك الإنسان الاختياري، ذلك السلوك الناشئ من لون من ألوان الرغبة الداخلية، وهو يتوجه نحو هدف خاصٍ وغاية معينة. وعلى هذا تتكون مفاهيم خاصةٌ ليست من سُنْخ المفاهيم الماهوية وتتشكل منها هذه القضايا. ولكن دور المعرف العاملية هي أنَّها تُثير للإنسان الطريق في مقام الاختيار بين الرغبات المتعارضة لكي يصل إلى الهدف الإنساني الأصيل والرفع ولكي يهتدِي إلى السعادة والكمال المطلوب. ومثل هذا الطريق لا يتلائم دائمًا مع رغبات كثير من الناس الذين هم أسريَّ رغباتهم الحيوانية ولذاتهم المادية الدنيوية المتقدّية، وإنما هو يحملهم على تعديل طلباتهم الغريزية والحيوانية، وعلى الكف عن بعض اللذائذ المادية والدنوية.

إذن إذا كان المقصود من حاجات الناس ورغباتهم هو مطلق الحاجات الشخصية والفوئية التي هي دائمًا في تعارض وتزاحم ومؤدية لفساد المجتمعات وتدهورها، فإنَّ ذلك مخالف للأهداف الأساسية للأخلاق والقانون. وإن كان المقصود هو الحاجات الخاصة والرغبات الإنسانية الرفيعة المدفونة عند كثير من الناس وهي غير نشطة لديهم لتغلب الهوى والرغبات الحيوانية عليها فإنَّ ذلك لا ينافي الثبات والدوار والكلية والضرورة، ولا يؤدي إلى خروج مثل هذه

القضايا عن نطاق المعارف البرهانية. كما أنَّ اعتبارية المفاهيم التي تشكّل عادةً موضوعاتٍ مثل هذا القضايا وهي تتضمّن لوناً من المجاز والاستعارة لا تعني أنها فاقدة للأساس العقليّ كما مرّت الإشارة إلى ذلك في الدرس الخامس عشر.

ج - النظريّة الثالثة هي أنَّ الأصول الأخلاقية والقانونية هي من بديهيّات العقل العمليّ، وناشرة - مثل بديهيّات العقل النظريّ - من فطرة العقل ومستغنّة عن الدليل والبرهان، وملاءك الصدق والكذب فيها هو موافقها ومخالفتها الضميريّ الناس.

إنَّ هذه النظريّة التي لها جذور في أفكار فلاسفة اليونان القديمة وقد تبنّاها كثير من فلاسفة الشرق والغرب ومن مجلّتهم «كانتُ» هي أوجه من سائر النظريّات وأقرب إلى الحقيقة منها، ولكنّها في نفس الوقت قابلة لمناقشات دقّيقه نشير إلى بعضها:

١- إنَّ ظاهر هذه النظريّة هو تعدد العقل وانفكاك مدرّكات كلّ منها عن الآخر، وهو أمر قابل للمنع.

٢- إنَّ الإشكال الوارد على كون مدرّكات العقل النظريّ فطريّةً وارد أيضاً على هذه النظريّة.

٣- إنَّ الأصول الأخلاقية والقانونية ليست مستغنّية عن الاستدلال ولا غير قابلة للتعليل كما يزعم أصحاب هذه النظريّة، بل وحتى أعمّها وهو حسن العدل وقبح الظلم يحتاج إلى برهان كما سوف نشير إليه فيما بعد.

### التحقيق في المسألة:

لكي يتضح الحق في هذه المسألة نذكّر بعض المقدّمات المختصرة تاركين

تفصيلها إلى فلسفة الأخلاق والقانون:

١- إنَّ القضايا الأخلاقية والقانونية تتعلق بالسلوك الاختياري للإنسان ذلك السلوك الذي يصبح وسيلةً للوصول إلى الأهداف المطلوبة، وتكون قيمتها ناشئة من كونها مطلوبة كوسيلة ومقدمة.

٢- إنَّ الأهداف التي يسعى الإنسان لتحقيقها إنما أن تكون تأمين الحاجات الطبيعية والدينوية وإشباع الغرائز الحيوانية أو تأمين المنافع والمصالح الاجتماعية والخليولة دون الفساد والغوضي ، أو الوصول إلى السعادة الأبدية والكمال المعنوي والروحي .

إنما الأهداف الطبيعية والحيوانية فإنها لا تكون منشأً لإضفاء القيمة على الحركات التي هي مقدمة لها، فهي إذن لا ارتباط لها بالأخلاق والقانون بشكل ذاتي .

وإنما تأمين المصالح الاجتماعية التي تصطدم - شيئاً أم أبينا - بالمنافع واللذات الفردية فهي تعتبر من موارد القيمة.

وكذا الاهتمام بالسعادة الأبدية الذي يستلزم غضَّ النظر عن جانب من الرغبات المادية والدينوية، فإنه مورد آخر للقيمة، والأهمُّ من الجميع هو أن يكون الدافع للسلوك هو الوصول إلى الكمال الحقيقي للإنسان والذي مصداقه من وجهة النظر الإسلامية هو القرب من الله تعالى .

وبناءً على هذا يمكن القول إنَّ القيمة في جميع الموارد تنبع من غضَّ النظر عن مطلوب من أجل الوصول إلى مطلوب أرفع منه.

٣- لقد ذكروا للقانون أهدافاً متنوعة، وأعمّها وأشملها هو تأمين المصالح الاجتماعية، وهو يتشعب إلى فروع متعددة. ومن ناحية أخرى فقد ذكروا للأخلاق أهدافاً مختلفة أيضاً، وأرفعها هو الكمال النهائي للإنسان في ظل

القرب من الله جلّ وعلا، وكلما كان هذا الهدف هو الدافع لسلوك الإنسان -سواء أكان فردياً أم اجتماعياً- فإنه سيتصف بالقيمة الأخلاقية. إذن حتى السلوك الذي يتعلّق بالقانون يمكن إدراجه ضمن نطاق الأخلاق بشرط أن يتم بداعف أخلاقيٍ.

٤- إنَّ هذه الأهداف المذكورة حيـثـيتـين: إـحدـاهـما كـوـنـهـا مـطـلـوـبـة لـلـإـنـسـانـ بـحـيـثـ تـؤـدـي إـلـى صـرـفـ النـظـرـ عـنـ المـطـلـوـبـاتـ الأـحـطـ قـيـمـةـ، وـمـنـ هـنـاـ تـرـتـبـتـ بـرـغـبـةـ إـلـيـانـ إـلـيـانـ السـعـادـةـ وـالـكـمالـ، وـهـيـ حـيـثـيـةـ نـفـسـيـةـ وـتـابـعـةـ لـلـمـعـرـفـةـ وـالـمـبـادـئـ الـعـلـمـيـةـ وـالـإـدـرـاكـيـةـ.

وـالـأـخـرـيـ هيـ حـيـثـيـتـهاـ التـكـوـيـنـيـةـ، وـهـيـ أـمـرـ خـارـجـيـ وـمـسـتـقـلـ تـمـامـاـ عنـ الـمـيـلـ وـالـرـغـبـةـ وـالـتـشـخـيـصـ وـالـمـعـرـفـةـ عـنـ الـأـفـرـادـ.

وـكـلـمـاـ أـخـذـنـاـ بـعـنـ الـاعـتـباـرـ فـعـلاـ بـالـالـهـ منـ اـرـتـبـاطـ بـالـهـدـفـ بـالـمـطـلـوبـ منـهـ منـ جـهـةـ كـوـنـهـ مـطـلـوـبـاـ فـإـنـهـ يـنـتـزـعـ مـنـهـ مـفـهـومـ «ـالـقـيـمـةـ»ـ، وـكـلـمـاـ لـاحـظـنـاهـ منـ جـهـةـ عـلـاقـتـهـ الـوـجـودـيـةـ بـالـنـتـيـجـةـ الـمـتـرـتـبـةـ عـلـيـهـ فـإـنـاـ نـتـزـعـ مـنـهـ مـفـهـومـ «ـالـوـجـوبـ»ـ أوـ «ـالـلـابـدـ»ـ الـذـيـ يـعـبـرـعـنـهـ بـالـلـغـةـ الـفـلـسـفـيـةـ بــ«ـالـضـرـورـةـ بـالـقـيـاسـ»ـ.

وـالـآنـ وـبـعـدـ الـالـتـفـاتـ إـلـىـ هـذـهـ الـمـقـدـمـاتـ فـإـنـاـ نـسـتـطـعـ اـسـتـنـتـاجـ هـذـهـ النـتـيـجـةـ، وـهـيـ أـنـ الـمـلـاـكـ فـيـ صـدـقـ وـكـذـبـ الـقـضـاـيـاـ الـأـخـلـاقـيـةـ وـالـقـانـونـيـةـ أـوـ صـحـتـهاـ وـخـطـئـهاـ هـوـ مـدـىـ تـأـثـيرـهـاـ فـيـ الـوصـولـ إـلـىـ الـأـهـدـافـ الـمـطـلـوبـةـ، ذـلـكـ التـأـثـيرـ الـذـيـ لـاـيـكـونـ تـابـعـاـ لـرـأـيـ أـحـدـ وـلـاـ سـلـيـقـةـ وـلـاـ رـغـبـتـهـ، وـإـنـاـ هـوـ مـنـ الـوـاقـعـيـاتـ الـمـوـصـوفـةـ بـنـفـسـ الـأـمـرـ، وـمـثـلـ سـائـرـ الـرـوابـطـ الـعـلـيـةـ وـالـمـعـلـوـلـيـةـ.

وـمـنـ الـواـضـعـ أـنـهـ قـدـ يـحـدـثـ الـاشـتـبـاهـ فـيـ تـشـخـيـصـ الـهـدـفـ النـهـائـيـ وـالـأـهـدـافـ الـمـتوـسـطـةـ، كـمـاـ حـدـثـ لـذـوـيـ الرـؤـيـةـ الـمـادـيـةـ حـيـثـ قـصـرـواـ الـهـدـفـ الـإـنـسـانـيـ عـلـىـ الـمـعـيشـةـ الـدـنـيـوـيـةـ.

ومن المحتمل أيضاً أن يقع الخلط في تشخيص السبل المؤدية بالإنسان إلى الأهداف الواقعية، ولكن جميع هذه الاشتباكات لا تلحق الضرر إطلاقاً بواقعية رابطة السبب والسبب بين الأفعال الاختيارية والنتائج المترتبة عليها، ولا تؤدي إلى عزّها عن مجال الدراسات العقلية القابلة للاستدلال البرهاني، كما أن اشتباكات الفلاسفة لا تعني إنكار الواقعيات العقلية المستقلة عن الآراء والأفكار، وكما أنَّ اختلافات العلماء في قوانين العلوم التجريبية لا تعني نفيها أيضاً.

والنتيجة هي أنَّ أُسس الأخلاق والقانون من القضايا الفلسفية القابلة للاستدلال بالبراهين العقلية، وإنْ كان عقل الإنسان العادي عاجزاً في الفروع والجزئيات - بسبب التعقيد وكثرة العوامل والمتغيرات وعدم الإحاطة بها - ولا يستطيع أن يستنتج حكم كلّ القضايا الجزئية من الأُسس الكلية وحدها، ومن هنا فإننا لا نجد بُدًّا في هذه الموارد من التمسك بالوحى والرجوع إليه.

إذن لا القول الذي يتخيل كون القضايا الأخلاقية والقانونية تابعةً للميول والرغبات والرؤى الفردية والجماعية صحيح، فيسقط معه رفضهم للأُسس الكلية والثابتة لها، ولا قول الذين يعتبرونها تابعةً للحاجات والظروف الزمانية والمكانية المتغيرة فلا يُجررون الاستدلال البرهاني الخاص بالقضايا الكلية والضرورية والدائمة فيها، ولا قول الذين يتصورون كون هذه القضايا متعلقة بعقل آخر غير العقل النظري، وهذا يعدّون الاستدلال عليها بالمقومات الفلسفية المتعلقة بالعقل النظري أمراً غير صحيح.

### حلّ شبهة:

قد تُطرح هنا شبهة تقول: إنَّ هذا الرأي يخالف وجهة نظر جميع المنطقين

التي يوافق عليها الفلاسفة المسلمون أيضاً. وذلك لأنهم يذكرون في المنطق أنَّ الجدل يتكون من مقدمات مشهورة ومسلمة، بخلاف البرهان الذي يترتب من مقدمات يقينية، وقد مثلوا للمقدمات المشهورة بقولنا «الصدق حسن» الذي هو من القضايا الأخلاقية.

وفي الجواب لابد من القول: إنَّ كبار المنطقيين المسلمين من قبيل ابن سينا<sup>(١)</sup> ونصر الدين الطوسي قد صرحو بأنَّ هذه القضايا على هذه الصورة الكلية والمطلقة تعتبر من المشهورات ويستفاد منها في الجدل فحسب دون البرهان، وذلك لأنَّ لها قيوداً خاصةً وخفيةً، وهي تحصل من علاقة الفعل بالنتيجة المطلوبة، ومن هنا كان الصدق المؤدي إلى قتل النفوس البريئة أمراً غير محظوظ.

إذن إذا استعملت هذه القضايا بهذا الشكل العام والمطلقة استناداً إلى الموافقة العامة عليها في قياس ما فسيكون ذلك من لون الجدل. ولكن نفس هذه القضايا - بالالتفات إلى الملاكات العقلية والعلاقات الدقيقة والقيود الخفية - يمكن إخراجها بصورة قضايا يقينية وإقامة البرهان عليها والاستفادة من هذه النتيجة في برهان آخر.

### النسبية في الأخلاق والقانون:

كما أشرنا من قبل فإنَّ كثيراً من القضايا القيمية ولا سيما القضايا القانونية لها استثناءات، وحتى حسن الصدق أيضاً لا كلية له، ومن ناحية أخرى فقد يصبح موضوع واحد محلاً لاجتماع عنوانين لها حكمان متضادان، وفي صورة

(١) ليرجع من شاء إلى «برهان الشفاء»، المقالة الأولى، الفصل الرابع، و«طبعيات الشفاء»، الفن السادس، المقالة الأولى، الفصل الخامس.

تساوي ملاكيها فإنَّ الشخص يكون مخِيراً بين الفعل والترك ، وأما إذا كان أحد المالكين أَهْمَ من الآخر وكانت المصلحة فيه أرجح من الأخرى فإنه مكلَّف برعایة جانب المالك الأَهْمَ فيسقط الحكم الآخر عملياً، ويلاحظ أيضاً أنَّ بعض الأحكام القانونية قيوداً زمانية ثم تُنسخ بعد الفترة المحددة. وبالالتفات إلى هذه الملاحظات تصور البعض أنَّ جميع الأحكام القيمية نسبية ولا تتميز بالعموم الأفرادي والإطلاق الزماني. وقد اتَّخذت المذاهب ذات الاتجاه الوضعي اختلاف الأنظمة القيمية في المجتمعات والأزمنة المختلفة دليلاً على كون جميع القضايا القيمية نسبية.

ولكن الواقع أنَّ مثل هذا النسبة موجودة أيضاً في قوانين العلوم التجريبية، فكلية أي قانون تجرببي تابعة لتحقق شروطه وانعدام الموانع والمزاحمات، وتعود هذه القيود -من وجهة النظر الفلسفية- إلى تركب علل الظواهر، وبفقدان شرط منها ينتفي المعلول أيضاً.

وبناءً على هذا إذا استطعنا تعين علل الأحكام الأخلاقية والقانونية بشكل دقيق والتفتنا إلى قيود موضوعاتها وشروطها بشكل كامل فسوف نجد أنَّ الأسس الأخلاقية والقانونية تتمتع أيضاً بالعموم والإطلاق في نطاق ملاكيتها وعللها التامة، ومن هذه الناحية فهي لا تختلف عن سائر القوانين العلمية.

ونلفت النظر إلى أنَّنا نعتمد في هذا البحث على الأسس الأخلاقية والقانونية العامة، وأما بعض الجزئيات من قبيل قوانين المرور وأمثالها فهي خارجة عن محل البحث.

### **الفرق بين القضايا الأخلاقية والقانونية:**

وفي خاتمة المطاف لهذا البحث تحسن الإشارة إلى الفرق بين القضايا

الأخلاقية والقانونية. ومن الواضح أنَّ هناك فروقاً عديدة بين هاتين الفئتين من القضايا لابد من دراستها في فلسفة الأخلاق والقانون، ونكتفي في هذا المجال بالإشارة إلى واحد منها هو أهمُّها عندنا، ألا وهو التفاوت في الأهداف بين هاتين الفئتين من القضايا العملية.

فكما نعلم أنَّ الهدف الأساسي للقانون هو تحقيق السعادة الاجتماعية للناس في الحياة الدنيا، وهي تُؤمِّن بفضل القواعد الحقوقية وبضمان للتنفيذ من قبل الحكومة. ولكن الهدف النهائي للأخلاق هو السعادة الأبدية والكمال المعنوي للإنسان، و المجال ذلك أوسع من الأمور الاجتماعية. ومن هنا تتدخل الموضوعات القانونية والأخلاقية، فتعتبر قضية ما قانونيةً من ناحية كونها متعلقة بالسعادة الاجتماعية للإنسان وموارد حماية السلطة، ولكنها تُعدَّ أخلاقيةً من جهة كونها مؤثرة في السعادة الأبدية والكمال المعنوي للإنسان، كوجوب ردة الأمانة وحرمة الخيانة. وفي مثل هذه الموارد إذا كان الدافع للمحافظة على هذه القاعدة هو الخوف من معاقبة السلطة فحسب فإنَّها لا تتضمن قيمةً أخلاقيةً وإنْ كان هذا الفعل موافقاً للموازين القانونية، وإذا كان الدافع أرفع والمدار أعلى وهو نفس هدف الأخلاق فسيغدو الفعل أخلاقياً أيضاً.

ولابد من التذكير بأنَّ هذا التفاوت مبنيٌ على أساس وجهة نظرنا في فلسفة الأخلاق، ولكن هناك وجهات نظر أخرى لابد من أراد الاطلاع عليها من الرجوع إلى كتب فلسفة الأخلاق وفلسفة القانون.

## خلاصة القول

- ١- على العكس مما يتخيله بعض الغربيين، فليس أساس القواعد الأخلاقية والقانونية هو الإنشاء والأمر والنهي، وهذا يمكن الأخذ بعين الاعتبار ملائكةً لصدقها وكذبها.
- ٢- عندما يتم بيان قاعدة أخلاقية أو قانونية بحيث يكون المقصود هو الحكاية عن ثبوتها في نظام معين فإنَّ ملائكةً صدقها أو كذبها هو مطابقتها أو عدم مطابقتها لمصادر ذلك النظام ووثائقه.
- ٣- ولكن عندما يكون المقصود هو الحكاية عن ثبوت مفادها في الواقع بقطع النظر عن كونها معتبرة في نظام خاص أو مورد قبول مجتمع معين فإنَّ هناك اختلافاً بين وجهات النظر حول ملائكةً الصدق والكذب فيها.
- ٤- فبعض أنكر من الأساس وجود أصول ثابتة للأخلاق والقانون كما فعل الضعيون حينما تخيلوا أنَّ مثل هذا البحث ميتافيزيقي وغير علمي.
- ٥- غاية ما يمكن تقديمها بعنوان كونه دليلاً على هذا الإنكار هو اختلاف الأنظمة القيمية ونسبيتها مما سيأتي البحث فيه.
- ٦- وقد عدَ بعض الفلاسفة القضايا القيمية من الاعتباريات الاجتماعية التابعة لحاجات الناس ورغباتهم المتغيرة، وهذا اعتبروها خارجة عن نطاق البحث البرهاني.

- ٧- من الواضح أن الرغبات الفردية والجماعية- التي كانت دائمًا منشأً للفساد والاختلافات- لا يمكن أن تصبح منشأً للقواعد الأخلاقية والقانونية، وأمّا الرغبات الإنسانية الرفيعة فهي أمور ثابتة لا تقبل التغيير، وهذا لا يمكن عدُّ قبولها للتغيير دليلاً على خروجها من الدراسات البرهانية.
- ٨- وبعض آخرون من الفلاسفة عدّ أصول الأخلاق والقانون من بديهيّات العقل العملي ولم يستسغ الاستدلال عليها عن طريق المقدمات النظرية.
- ٩- إنَّ تعدد العقل وانفكاك مدركات أحدّها عن مدركات الآخر يمكن منعه، كما أننا لا نرضى كون جميع الأصول الأخلاقية والقانونية بديهيّة، علاوةً على أنَّ الإشكال الذي أورد على فطريّة البديهيّات النظرية يرد هنا أيضًا.
- ١٠- والحقُّ أنَّ الأصول الأخلاقية والقانونية تبيّن علاقة السببية والمبنيّة بين أفعال الإنسان الاختياريّة والأهداف المطلوبة في الأخلاق والقانون، وهي مثل سائر علاقات العلية أمرٌ واقعيٌ يمحكي عن نفس الأمر ولا بد من اكتشافه، لا أنَّه يتم اعتباره بوساطة الإنشاء. وملائكة الصدق والكذب في مثل هذه القضايا هو موافقتها ومخالفتها لتلك العلاقات الواقعية والمصالح الثابتة في نفس الأمر.
- ١١- وأمّا اعتبار المنطقين هذه القضايا من «المشهورات» التي تُستخدم في الجدل دون البرهان، فهو مبنيٌ على أنَّ هذه القضايا - عادةً - قيوداً خاصة لا تذكر في الكلام، فهي بهذه الصورة المطلقة تُعد من المشهورات. ولكنها إذا أخذت بعين الاعتبار قيودها الواقعية بشكل دقيق فهي تغدو قابلة للإثبات بوساطة البرهان، ويمكن حينئذٍأخذ نتيجة هذا البرهان وجعلها مقدمة لبرهان آخر.
- ١٢- إنَّ منشأ توهُّم النسبية في الأخلاق والقانون عدّة أمور: أحدها هذه

القيود الواقعية للقضايا القيميمية المؤدية إلى بعض الاستثناءات، كما لاحظنا أنَّ حسن الصدق ليس دائمًا، والثاني هو اجتماع عنوانين مختلفين في موضوع واحد، حيث يؤدي أحياناً إلى اتصافه بمحكمين متضادين، وكذا المحدوديات الزمانية اللاحقة لبعض الأحكام القانونية الجزئية.

١٣ - بغض النظر عن الأحكام الجزئية الخارجة عن محل البحث فإنَّ القيود والاستثناءات وكذا التعارض والتزاحم موجودة في قوانين العلوم التجريبية، ومن وجهاً النظر الفلسفية تعود هذه إلى كون علة الحكم مركبةً من المقتضي والشروط الوجودية والعدمية.

١٤ - إنَّ بين القواعد الأخلاقية والقانونية فروقاً متعددة، أهمُّها ينبع من اختلافها في الأهداف، فالهدف العام للقواعد القانونية هو تأمين السعادة الاجتماعية التي تحصل في ظل تطبيق السلطة الحاكمة للقوانين، ولكنَّ الهدف النهائي للأخلاق هو السعادة الأبدية، والكمال النهائي للإنسان، وهو فوق هدف القانون، كما أنه يتميز بسعة أكبر فهو يشمل المسائل الفردية أيضاً.

## الأسئلة

- ١- اشرح خصائص المعارف القيمية.
- ٢- بأي ملاك تقييم القضايا الأخلاقية والقانونية؟
- ٣- ما هو محل النزاع لدى أصحاب الرأي في ملاك صدق وكذب القضايا القيمية؟
- ٤- اذكر النظريات المهمة في هذا الباب ثم انقدها.
- ٥- اشرح وجهة النظر التي تمت الموافقة عليها.
- ٦- لماذا عد المنطقيون القضايا الأخلاقية من جملة المشهورات ثم منعوا من استخدامها في البرهان؟
- ٧- ما هو منشأ توهم النسبية في الأخلاق والقانون؟ وكيف يمكن دفعه؟
- ٨- بين الفرق الأساسي بين القضايا الأخلاقية والقانونية .

## القسم الثالث

معرفة الوجود



## الدرس الحادي والعشرون

### مقدمة معرفة الوجود

- مقدمة الدرس.
- تنبيه حول المفاهيم.
- وهو يشمل:- تنبيه حول الألفاظ.
  - بدأهه مفهوم الوجود.
  - النسبة بين الوجود والإدراك.

## مقدمة الدرس:

في القسم الأول بدأنا باستعراض سريع لمسيرة التفكير الفلسفية ثم عرجنا على بيان اصطلاحي العلم والفلسفة وعلاقات الفلسفة بالعلوم والعرفان، وفي خاتمة المطاف بيتنا أهمية وضرورة البحث في المسائل الفلسفية.

وفي القسم الثاني تناولنا بالدراسة أقسام المعرفة ودور العقل والحس في مجال التصورات والتصديقات، وأخيراً بيتاً «قيمة المعرفة» وهي أهم مسألة في علم المعرفة، وأنبأنا قدرة العقل على حل المسائل الفلسفية والميتافيزيقية.

وقد آن الأوان لكي نستعين بقوّة العقل العظيمة، هذه المنحة الإلهية التي هي من أكبر نعم الخالق على الإنسان، في دراسة مسائل علم الوجود والميتافيزيقا، فهي من ناحية تعتبر «أم العلوم»، ومن ناحية أخرى تُعد المفتاح لحل أهم المسائل الأساسية في حياة الإنسان، تلك المسائل التي تهض بدور فعال في مصير الإنسان وسعادته الأبدية أو شقاءه الحالد.

وفي هذا القسم نتناول بالبحث حقيقة الوجود وألوان الوجود وتجلياته و العلاقات العامة بين الموجودات. ولكن قبل الدخول في صميم هذه الموضعين نرى من الواجب تقديم توضيح حول المفاهيم وعلاقتها بالمصاديق الخارجية، و حول الألفاظ و علاقاتها بالمعاني، والإشارة أيضاً إلى بعض المزاعقات في هذه الحالات، حتى لانتورط - كما حدث لبعض العلماء - في مغالطات واشتباكات.

## تبنيه حول المفاهيم :

من الواضح أنَّ العقل يتعامل دائماً مع المفاهيم، وكلما تحقق تفكير أو تعقل واستدلال فإنَّ المفاهيم الذهنية تقوم بدور الوسائل الضرورية التي لا بديل لها. وحتى العلوم المخصوصية فإنَّها لا يمكن الاستفادة منها في التفكير والاستدلال إلا إذا أخذت منها مفاهيم ذهنية، وحتى عند ما نشير إلى «الوجود العيني والخارجي» ونعطي الذهن إلى ما وراءه فإنَّنا نستفيد أيضاً من مفهومي «العيني» و«الخارجي»، وهي مفاهيم تنهض بدور المرأة أو العلامة والرمز للحقائق الخارجية.

ولكن استخدام المفاهيم في التفكير والاستدلال ليس دائماً بشكل واحد وفي جميع العلوم العقلية. واختلاف كيفية الاستفادة من المفاهيم يعود من ناحية إلى الاختلاف الذاتي بين المفاهيم نفسها، كالاختلاف الموجود بين المفاهيم الماهوية والفلسفية والمنطقية، ففيما كلَّ فئة من هذه تؤدي إلى اختصاصها بفرع معين من العلوم، ويعود من ناحية أخرى إلى كيفية استخدام المفاهيم وطريقة التفات الذهن إليها، فثلاً مفهوم «الكلي» لا يمكن جعله مرآة للأمور الخارجية والعينية، وذلك لأنَّ الأشياء الخارجية توجد دائماً بصورة «شخصية»، ولا يمكن إطلاقاً أن يتحقق موجود خارجيٌ مع صفة «الكلية». وهذا هو معنى ما يقوله الفلاسفة من «أنَّ الوجود مساوق للتشخص». إذن عدم الاستفادة من مفهوم «الكلي» بعنوان كونه مرآة للأمور الخارجية يعود إلى الخاصة الذاتية لهذا المفهوم، فهو - مثل سائر المعقولات المنطقية - يستخدم في مورد المفاهيم الذهنية الأخرى فحسب، على العكس من المفاهيم الماهوية والفلسفية التي يمكن أن تصبح مرآة - بنحو من الأنحاء - للأشياء الخارجية.

وقد مرّ علينا في قسم علم المعرفة أنَّ هذه المفاهيم تنقسم إلى قسمين: الكلية والجزئية. فالمفاهيم الجزئية هي دائمًا مرأة للأشخاص والأشياء الخاصة، ولا يمكنها أن تحكي غير مصاديقها الشخصية، وذلك على العكس من المفاهيم الكلية التي يمكن أن تغدو مرأة لأشياء لاعد لها. ولكن هذه المفاهيم الكلية لها حيّثيَّة أخرى وهي حيّثيَّة «وجودها» في الذهن، ومن هذه الناحية تعتبر من الأمور «الشخصية» مثل وجود المفاهيم الجزئية والوجودات الخارجبة عن الذهن كما سبق لنا ذكره في الدرس الرابع عشر.

وهذه الفئة من المفاهيم الكلية التي لها مصداق خارجيٌّ - وحسب الاصطلاح فإنَّ اتصافها خارجيٌّ - تنقسم أيضًا إلى قسمين: أحدهما تلك المفاهيم التي هي بمثابة قوالب لأمور متشابهة وهي تُشخص حدودها الماهوية (أي المفاهيم الماهوية)، والثاني تلك المفاهيم الحاكمة عن أصل الوجود والعلاقات الوجودية وأيضًا عن النقص والأمور العدمية، وهي لا تبيّن ماهية خاصة (أي المفاهيم الفلسفية). فالقسم الأول يبيّن بطبعية الحال الماهية المشتركة بين الأفراد، أي إنها تحكي الحدود المتشابهة للموجودات، وأما القسم الثاني فهي ليست بهذا الشكل، ولما كان انتزاعها متوقفاً على التفات عقليٍّ خاصٍّ - وحسب الاصطلاح فإنَّ عروضها ذهنيٌّ - فإنَّ صدقها على موارد متعددة يكون علامة على وحدة النظرة التي يتوجه بها العقل إليها، وإن كانت هي مختلفة من حيث الماهية والحدود الوجودية، مثل مفهوم العلة الذي يصدق على الأمور المادية والأمور المجردة، وواضح أنَّ بينها اختلافاً ماهوياً.

ومن المعلوم أنَّ انتزاع مفهوم «العلة» من الأشياء المختلفة الحقيقة ليس جزافيًّا ولا من دون ضابطة، ولكن هذه الوحدة المفهومية لا يمكن اعتبارها دليلاً على وحدة حقيقة المصاديق، وإنما يكفي فيها أن يكون جميع هذه الأمور مشتركة

في هذه الناحية، وهي أنَّ هناك موجوداً آخر يتوقف عليها، وتعين هذه الناحية بالتفات العقل. ولكي لا تختلط علينا مثل هذه الجهات العقلية مع الجهات الخارجية والحدود الوجودية فن الأفضل أن نستعمل لها اصطلاح «أحياء الوجود وشُوؤنه» مكانَ اصطلاح «الحدود الوجودية»، فنقول مثلاً: إنَّ وحدة مفهوم العلة علَى الاشتراك في كيفية الوجود، أو اشتراك عدَّة موجودات في شأن واحد، أي أنها جمِيعاً مشتركة في هذه الجهة وهي أنَّها تؤثِّر في موجود آخر، أو هناك موجود آخر متوقفٌ عليها.

وكذا كثرة المفاهيم الفلسفية أو تعدد المفاهيم الماهوية والفلسفية في أحد الموارد لا يكون دليلاً على كثرة الجهات والحيثيات الخارجية، وكما مرَّ علينا بالنسبة للوجودانيات والعلوم الحضورية فعَ آنَّ معلومنا أمر واحد بسيط ولكن ذهنتنا ينبع منها مفاهيم متعددةٍ ويرتَبها بصورة قضية مركبة من عدَّة مفاهيم.

وأيضاً صدق مفهوم فلسطي كمفهوم العلة علَى مورد خاص لا يكون دليلاً على نفي مُقابله، على العكس من المفاهيم الماهوية، فشلاً إذا صدق مفهوم «الأبيض» على جسم، فإنَّ مفهوم «الأسود» لا يكون صادقاً عليه في نفس الوقت وعلى نفس الوضع، وهذا بخلاف ما إذا أتصف شيءٌ واحد بائمه «علة» موجود، وأتصف في نفس الوقت بأنه معلوم موجود آخر. وبعبارة اصطلاحية: لكي يتحقق التقابل في المفاهيم الفلسفية لا بد من الأخذ بعين الاعتبار وحدة الجهة والإضافة أيضاً.

والحاصل أنَّه في مجال استعمال المفاهيم لابد من الالتفات إلى ملاحظتين مهمتين: الأولى يجب الانتباه إلى خصائص كلَّ نوع من المفاهيم، حتى لا تتوارد في تعميم حكم مختص بنوع معين من المفاهيم لأنواع أخرى منها، ولا سيما خصائص كلَّ نوع من المفاهيم الماهوية والفلسفية والمنطقية، وذلك لأنَّ كثيراً

من المشاكل الفلسفية ناتجة من الخلط بين هذه المفاهيم.

الثانية: أنَّ خصائص المفاهيم لا تتعداها إلى المصاديق، وكذا العكس فإنَّ خصائص المصاديق لا تتجاوزها إلى المفاهيم، وبذلك ننجي أنفسنا من الوقع في المغالطة واشتباه المفهوم بالمصدق.

### تبنيه حول الألفاظ:

لقد علمنا أنَّ الوسيلة الرئيسية للتفكير والاستدلال هي المفاهيم والمعقولات، ولكن نقل الأفكار وتلقيها والفهم والتفهم يتم دائمًا بوساطة الألفاظ، وكما أنَّ المفاهيم تقوم بدور المرأة للأشياء الخارجية فالألفاظ أيضًا تؤدي نفس هذا الدور بالنسبة للمفاهيم، وتستحكم العلاقة بين الألفاظ والمفاهيم إلى الحد الذي تأتي فيه الألفاظ الحاكمة عن المفاهيم إلى الذهن غالباً أثناء التفكير، وهذا أطلق على الألفاظ اسم «الوجود اللغطي» للأشياء، كما سمو المفاهيم بـ «الوجود الذهني» لها، وقد اندفع البعض ليعتبر التفكير أساساً «حديثاً ذهنياً»، وظن أصحاب مذهب «التحليل اللغوي» (لينغوسيتik) أنَّ المفاهيم الفلسفية لا واقع لها وراء الألفاظ، وتعود الدراسات الفلسفية إلى أحد فروع الدراسات اللغوية، وقد اتضحت لنا. إلى حد ما. سطحية هذا الظن في قسم علم المعرفة.

إنَّ العلاقة بين اللفظ والمعنى تؤدي إلى مثل هذا التوهم أحياناً فيظن أنَّ صفات الألفاظ تشمل المفاهيم أيضاً، فيُتخيل مثلاً أنَّ وحدة اللفظ والاشتراك اللغطي يمكِّي لوناً من ألوان وحدة المعنى والمفهوم، وكذا العكس فقد يتصوَّر أحياناً أنَّ المشترك المعنوي هو من قبيل المشترك اللغطي، أو أنَّهم يبحثون عن مفتاح حل المشكلات الفلسفية من خلال توضيح شروط الألفاظ، والحقيقة

والجائز والاستعارة وأمثالها، أو يستعملون المفاهيم المشتركة في لفظ واصطلاح واحد مكان بعضها البعض نتيجةً لتقارب معانيها فتحتتحقق مغالطة من باب الاشتراك اللغطي كما أشرنا إلى ذلك في الدرس الرابع. ومن هنا لا بد من الدقة حتى لا تختلط المسائل اللغوية بالمسائل المعنوية، ولا تعمم أحكام الألفاظ لتشمل المعاني، ولا بد أيضاً من تعين المعنى المقصود تماماً في كل مبحث حتى لا تحدث مغالطة من جهة الاشتراك في اللفظ.

### بداهة مفهوم الوجود:

عرفنا في القسم الأول أنه قبل البدء في مسائل أي علم لا بد أولاً من معرفة موضوعه بحيث يكون لدينا تصوّر صحيح عنه، ويجب أيضاً في كل علم حيقيّ (غير اعتباري) أن نكون على علم بالوجود الحيقيّ لموضوعه حتى لا تصبح البحوث الدائرة حول محوره بلا أساس ولا قاعدة. وإذا لم يكن وجود الموضوع بديهيّاً فلا بد من إثباته بعنوان كونه أحد المبادي التصديقية للعلم، ويتمّ هذا عادةً في علم آخر يحتاج إلى البحوث الفلسفية.

والآن لننظر كيف يكون موضوع الفلسفة نفسها من حيث التصوّر والتصديق.

بناءً على أساس التعريف الذي قدم للفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا فإنّ موضوع هذا العلم هو «الموجود المطلق» أو «الموجود بما هو موجود». ويعتبر مفهوم «الموجود» من أكثر المفاهيم التي ينتزعها الذهن من جميع الموجودات بديهيّةً، فهو ليس بحاجة إلى تعرّيف، ولا تعرّيفه ممكن إن حاول أحد ذلك. وكما ذكرنا في مفهوم «العلم» أنه لا يوجد مفهوم أوضح منه حتى يجعل مبيناً لمعنى العلم، فهنا أيضاً كذلك.

ومن الشواهد البينة على بداعه مفهوم الوجود أنّه: كما عرفنا في قسم علم المعرفة عندما ينعكس أحد المعلومات الحضورية في الذهن فإنه يظهر بصورة قضية من الهمليات البسيطة التي حملوها «(موجود)»، ويقوم الذهن بهذه المهمة بالنسبة لأبسط المعلومات الحضورية والشهودية، ولو لم يكن لديه مفهوم واضح عن الوجود والموجود لما تمكّن من القيام بمثل هذا النشاط.

ومع هذا فقد أثيرة شبهات حول مفهوم الوجود والموجود وعُقدت لها فصول في الفلسفات الغربية والإسلامية، نشير إليها باختصار.

### النسبة بين الوجود والإدراك :

من جملة البحوث المطروحة حول مفهوم الوجود ما ادعاه «باركلي» من أن معنى «الوجود» ليس إلا أن شيئاً «يُدرِك او يدرك» ، وأضاف أن الفلاسفةأخذوه بمعنى آخر وأتبعوه ببحوث لا طائل وراءها، ومنشأ جميع هذه هو سوء استعمال هذه الكلمة. وهو يصرّ على هذا الادعاء ويعده واحداً من أسس نظريته الفلسفية. وفي الحقيقة فإنّ باركلي نفسه أولى بهذا الاتهام من غيره، وذلك لأنّ معنى هذه الكلمة وما يعادلها في جميع اللغات ليس فيه أيّ غموض أو إبهام، ولا يفهم منها أبداً معنى «أن يُدرك أو يُدرك». وإذا كانت الكلمة التي تعادل «الوجود» في بعض اللغات تشتراك مع الكلمة التي تعادل «الإدراك» في جذر واحد فلا ينبغي إقحام ذلك في المعنى المبادر من هذه الكلمة.

ومن جملة الشواهد على بطلان هذا الادعاء أن الوجود ليس له أكثر من معنى واحد بینا «أن يُدرك وأن يُدرك» معنيان مختلفان.

ومعنى الوجود أيضاً مفهوم نفسٍ لم تلحظ فيه النسبة إلى فاعل أو مفعول، ولهذا يطلق على وجود الله جلّ وعلا حيث لا مجال لتوهم النسبة الفاعلية

والمفعولية، وهذا بخلاف معنى الإدراك الذي يتضمن النسبة إلى فاعل ومحقق.

وفي الواقع فإن كلام باركلي هذا هو من موارد اشتباه المفهوم بالصدق، بل هو اشتباه مضاعف! وذلك لأنّه خلط بين مقام الشّبّوت والإثبات، فمن لوازمه إثبات الوجود للموجودات هو أن تُدرك أو أن تُدرِك، وقد نسب باركلي لهذا اللازم لشّبوتها المتحقّق في نفس الأمر.

والحاصل أنّ مفهوم الوجود ومفهوم الإدراك مفهومان متباينان، ومفهوم أحدهما لا يتم الحصول عليه من تحليل المفهوم الآخر. وغاية ما يمكن قوله هو أنه بعد إثبات وجود الله سبحانه وإحاطته العلمية بجميع الموجودات يصبح القول إنّ أيّ موجود إنما يكون مدركاً أو مدرِكاً، وذلك لأنّ موجوداً ما إذا لم يكن مدرِكاً فهو على الأقل متعلّق العلم الإلهي. ولكن هذا التساوي في المصدق والذي هو متوقف على براهين ثبّته لا علاقته له بتساوي مفهومي الوجود والإدراك.

## خلاصة القول

- ١- أن تعامل العقل دائماً مع المفاهيم الذهنية، وحتى الاستفادة من العلوم الحضورية في التفكير والاستدلال تتوقف على أخذ العقل مفاهيم ذهنية لها.
- ٢- إن استخدام المفاهيم يتم بصورة مختلفة، ويعود هذا الاختلاف إما إلى الاختلاف الذاتي للمفاهيم نفسها كالتفاوت الموجود بين المفاهيم الماهوية والفلسفية والمنطقية، وإما إلى اختلاف الجهات والحيثيات كالحيثية المفهومية والحيثية الوجودية.
- ٣- إن وحدة المفاهيم الماهوية علامة على الحدود الوجودية المشتركة والمتباينة بين المصاديق الخارجية، ولكن وحدة المفهوم الفلسفى علامة على وحدة النظرة العقلية في انتزاعه، ويمكن التعبير عن ذلك بوحدة شأن الوجود أو كفيته.
- ٤- إن كثرة المفاهيم الفلسفية أو تعدد المقولات الأولى والثانوية التي تتنزع من مورد واحد ليس دليلاً على تعدد حياثاته العينية والخارجية.
- ٥- لابد من الأخذ بعين الاعتبار وحدة الجهة والإضافة أيضاً في مجال تقابل المفاهيم الفلسفية.
- ٦- يجب الالتفات إلى خصائص المفاهيم في مجال التفكير والاستدلال،

والاحترام من الخلط بين أحكام المفاهيم وأحكام المصاديق حتى لانتورط في اشتباه المفهوم بالمصدق.

٧- إنَّ علاقَةِ الحكايةِ القائمةَ بينَ الألفاظِ والمعنىِ قد تكونَ منشأً لخلطِ أحكامِ اللفظِ بأحكامِ المعنىِ، كما أنه في المشتركاتِ اللغظيةِ قد يؤخذُ معنىًّا مكانَ معنىًّا آخرَ، وهذه الصورة تحدثُ المغالطاتَ من بابِ الاشتراكِ اللغظيِّ.

٨- إنَّ «الموجود» الذي هو موضوعُ الفلسفةِ الأولىِ بدائيٌّ من حيثِ المفهومِ وليس بحاجةٍ إلى تعرِيفٍ، ومن الشواهدِ على ذلك انعكاسُ المعلوماتِ الخصوصيةِ بصورةِ هلياتٍ بسيطةٍ في الذهنِ حيثُ يستخدمُ فيها مفهومُ «موجود».

٩- تخيل باركلي أنَّ مفهومَ الوجودِ يساوي «أنْ يُدركَ أو أنْ يُدرَكَ» واتهمُ الفلسفةَ بسوءِ استخدامِ هذهِ الكلمةِ.

١٠- ولكنَّه هو بنفسِه أولَى بهذا الاتهامِ، وذلك لأنَّه من الواضحِ تبادلِ مفهوميِّ الوجودِ والإدراكِ ، ومن الشواهدِ على ذلك وحدةِ مفهومِ الوجودِ وخلوهِ من النسبةِ إلى فاعلِ ومفعولِ. وأمامَ تساويِ المصدقِ الذي يحتاجُ إلى برهانٍ فإنَّه لا علاقةَ له بالاتحادِ المفهوميِّ .

## الأسئلة

- ١- ماهي الاشتباهات التي يمكن أن تتسلل إلى عالم التفكير والاستدلال من ناحية المفاهيم؟
- ٢- ماهي الاشتباهات التي يمكن أن تقتسم البحوث العقلية من جهة الألفاظ؟
- ٣- لماذا لا يحتاج موضوع الفلسفة إلى تعريف؟
- ٤- اشرح ما يدعى به باركلي حول مفهوم الوجود ثم انقه.

## الدرس الثاني والعشرون

### مفهوم الوجود

- وحدة مفهوم الوجود.

وهو يشمل:-  
- المفهوم الاسمي والمفهوم الحرفي للوجود.  
- الوجود وال موجود.

## وحدة مفهوم الوجود:

من البحوث التي تُطرح حول مفهوم الوجود هذا البحث وهو: أيحمل الوجود معنى واحد على جميع الموجودات، وحسب الاصطلاح فهو مشترك معنويٌّ، أم له معانٍ متعددةٌ وهو من قبيل المشتركات اللغوية؟

ومنشأ هذا البحث هو أن بعض المتكلمين تخيل أن الوجود بهذا المعنى الذي يُنسب إلى المخلوقات لا يمكن نسيته إلى الله تعالى. ومن هنا زعم البعض أن الوجود عندما يُنسب إلى شيء فإنه يصبح معنى ذلك الشيء، فلذا نُسب إلى الإنسان مثلاً فإن له معنى الإنسان، وإذا نُسب إلى الشجر كان له معنى الشجر. وادعى البعض أن للوجود معنيين: أحدهما مختص بالله تعالى، والآخر مشترك بين جميع المخلوقات.

إنَّ منشأ هذه الشبهة هو الخلط بين خصائص المفهوم والمصدق، أي الذي لا يقاس بالخلوقات في مورد الله سبحانه إنما هو مصدق الوجود، وليس مفهومه، والاختلاف في المصاديق لا يؤدي إلى الاختلاف في المفهوم.

ويكفي أن نعد منشأها هو الخلط بين المفاهيم الماهوية والفلسفية بهذا البيان:

إنَّ وحدة المفهوم تكون علامه على الماهية المشتركة بين المصاديق

إذا كان المفهوم ماهوياً، إلا أنَّ مفهوم الوجود هو من قبيل المفاهيم الفلسفية، ووحدته علامه على وحدة الحقيقة التي يأخذها العقل بعين الاعتبار لانتزاعه فحسبُ، وتلك هي عبارة عن حقيقة طرد العدم.

وقد توسل الفلاسفة المسلمين ببيانات متعددة في مجال رد القول الأول،

من جملتها:

لو كان للوجود نفس معنى الموضوع الذي يُحمل عليه للزم أن يعود الحمل في الهمليات البسيطة والذي هو من قبيل الحمل الشائع إلى الحمل الأولي والبدائي. وللزム أيضاً أن تصير معرفة الموضوع والمحمول فيها واحدة بحيث إذا لم يفهم أحدٌ معنى الموضوع فإنه لا يفهم أيضاً معنى المحمول.

ولمؤلفه أيضاً حديث في رد القول الثاني حاصله:

لو كان معنى الوجود المستعمل في مورد الله تعالى غير معناه في المكبات للزم أن ينطبق نقىض معنى كل منها على الآخر، وذلك لأنَّه ليس هناك شيء لا يصدق عليه أحد النقاضين، فشلاً أي شيء فهو إما «إنسان» أو «لإنسان». ونقىض معنى الوجود في المكبات هو العدم، وهنا إذا لم يُنسب الوجود. بهذا المعنى المقابل للعدم - الله فلا بد من نسبة نقىضه وهو «العدم» للباري جل وعلا، فيغدو الوجود المنسوب إليه أحد مصاديق العدم في الواقع!

إذن كل من لم تلوث ذهنه هذه الشبهة وأمثالها لا يشك في أنَّ كلمة الوجود تُستعمل في جميع الموارد معنى واحد، ولا يلزم من وحدة مفهوم الوجود أن تصير جميع الموجودات ذات ماهية مشتركة.

## المفهوم الاسمي والمفهوم الحرفي للوجود:

البحث الثالث الذي يُطرح حول مفهوم الوجود يتحدث عن اشتراك كلمة الوجود بين المعنى الاسمي المستقل والمعنى الحرفي الربطي.

توضيح ذلك: يُلحظ في القضية المنطقية بالإضافة إلى المفهومين الاسميين المستقلين (الموضع والمحمول) مفهوم آخر هو الرابط بينهما، ويُشار إليه في اللغة الفارسية بلفظ «أَسْت» ولكنها لا مقابل لها في اللغة العربية، ويمكن اعتبار الهيئة التركيبية للجملة حاكية عنها. إن هذا المفهوم هو من قبيل المعاني الحرفية، ليس قابلاً للتصور مستقلاً تماماً مثل معانٍ حروف الإضافة، بل لا بد من إدراك معناه في ضمن الجملة. والمنطقيون يطلقون على هذا المعنى الحرفي اسم «الوجود الربطي» أو «الوجود الراهن»، وذلك في مقابل المعنى الاسمي الذي يمكن جعله محمولاً، وهذا يسمونه بـ«الوجود المحمولي».

وقد صرّح صدر المتألهين في كتاب الأسفار بأنّ استعمال كلمة «الوجود» في المعنى الحرفي هو حسب اصطلاح خاص غير المعنى المشهور والمصطلح عليه حيث يكون معنى اسمياً ومستقلاً، وعندئذ لا بدّ من اعتبار استعمال كلمة الوجود في هذين المعنين من باب المشترك اللغوي.

إلا أنّ البعض قد غابت عنه هذه الملاحظة فاعتبر مفهوم الوجود مشتركاً معنوياً مطلقاً، بل اندفع بعضهم لحاولة إثبات الوجود العيني للرابط أيضاً عن طريق مثل هذا المفهوم. بهذا البيان: عندما نقول: «عليٌ عالم»، فكلمة علي تحكي شخصاً معيناً، وكلمة عالم تحكي وجود علمه في الخارج، إذن مفهوم

الرابط في القضية والذي يُعبر عنه في اللغة الفارسية بكلمة «أَسْت» يمكن نسبة الخارجية بين العلم وعلى ، إذن تم إثبات لون من الوجود الربطي في الخارج أيضاً.

ولكته قد وقع خلط هنا بين المفاهيم والأحكام المنطقية من جهة والمفاهيم والأحكام الفلسفية من جهة أخرى ، وقد عُمِّمت أحكام القضية المتعلقة بالمفاهيم الذهنية لتشمل المصاديق الخارجية . وبناءً على هذا الأساس أنكروا وجود النسبة في الهميات البسيطة بسبب أنه لا يمكن تصور نسبة بين الشيء وجوده . بينما وجود النسبة في آية قضية تحكي أمراً بسيطاً لا يستلزم الوجود الخارجي للنسبة في مصاديقها ، بل لا يمكن أساساً اعتبار النسبة من الأمور العينية والخارجية ، وغاية ما يمكن قوله هو أن النسبة في الهميات البسيطة علامة على وحدة مصدق الموضوع والمحمول ، وفي الهميات المركبة علامة على الاتحاد العيني بينهما .

والعجب أن بعض الفلاسفة الغربيين أنكر المعنى الاسمي للوجود (الوجود المحمولي) من الأساس متخيلاً أن مفهوم الوجود ينحصر في المعنى الحرفي الرابط بين الموضوع والمحمول ، ومن هنا عدّ كل هدية بسيطة «شبه قضية» وليس هي قضية حقيقة ، وذلك لأنّ مثل هذه القضايا - حسب اعتقاده - ليس لها محمول في الواقع !

والحقيقة أنّ مثل هذه الأحاديث ينشأ من ضعف القدرة الذهنية على التحليلات الفلسفية ، وإلا فإنّ المفهوم الاسمي المستقل للوجود ليس شيئاً قابلاً للإنكار ، وإنما المعنى الحرفي هو الذي يتطلب إثباته عناءً ومشقة ولا سيما للذين لا يوجد في لغتهم مقابل خاص له .

ولعلّ منشأ إنكار المعنى الاسمي للوجود هو أنّه يوجد في لغة المنكريين معادل واحد للمعنى الاسمي والحرفي للوجود، وذلك على العكس من اللغة الفارسية حيث تستعمل الكلمة «هست» بحذاء المعنى الاسمي للوجود، وكلمة «أست» بحذاء معناه الحرفي. وقد أدى بهم هذا ليتوهموا أنّ معنى الوجود مطلقاً هو من قبيل المعاني الحرافية.

أجل، إننا لننؤكد من جديد على أنّه لا ينبغي الاعتماد على الدراسات اللغوية في البحوث الفلسفية، ولا ينبغي استخدام أحكام قواعد اللغة كأساس حلّ المشكلات الفلسفية، ولابدّ من الالتفات إلى أنّ خصائص الألفاظ قد تضليلنا عن سبيل المعرفة الدقيقة للمفاهيم، وأنّ خصائص المفاهيم قد توقعنا في الاشتباه عندما نحاول معرفة أحكام الموجودات العينية.

### الوجود والموجود:

وهناك ملاحظة أخرى حول الكلمة الوجود تستحق الذكر، وهي أنّ الكلمة «الوجود» - التي تعتبر مبدأ الاشتقاق لكلمة «الموجود» - مصدر يتضمن معنى «الحدث» وينسب إما إلى الفاعل أو إلى المفعول، كما أنّ الكلمة «الموجود» اسم مفعول ويتضمن معنى وقوع الفعل على الذات. وأحياناً يؤخذ من الكلمة «الموجود» مصدر جعلٍ هو «الموجودية» ويستعمل بمعنى «الوجود».

والآلفاظ التي تستعمل في اللغة العربية بصورة مصدر يُجرّد منها أحياناً معنى النسبة إلى الفاعل أو المفعول، وتستعمل حينئذ بشكل اسم مصدر حيث تدلّ على أصل الحدث. وعليه فالوجود أيضاً يمكن أن يكون له معنى اسم المصدر.

ومن جهة أخرى فإن الألفاظ الدالة على الحدث أي الدالة على الحركة، أو على الأقل الدالة على حالة أو كيفية، ليست قابلة للحمل بشكل مباشر على الذوات، فشلاً لاي肯 حمل «المشي» الذي هو مصدر على شيء أو شخص، بل لا بد من أخذ مشتق منه ك «الماشي» مثلاً بجعله ممولاً، أو يضاف إلى المصدر لفظ آخر، يتضمن معنى المشتق مثل «ذو» أو «صاحب» فيقال: «على ذوشجاعة».

والقسم الأول يسمى اصطلاحاً بـ «حمل هوهو» والقسم الثاني بـ «حمل ذي هو»، ومن باب المثال فإنهم يطلقون على حمل «الحيوان» على «الإنسان» أنه حمل هوهو، وعلي حمل «الحياة» على «الإنسان» أنه حمل ذوهه.

وكما يلاحظ فإن هذه البحوث تتعلق بقواعد اللغة، وهي اعتبارية تتفاوت في اللغات المختلفة، وبعض اللغات أوسع وأغنى من حيث المفردات والقواعد، والبعض الآخر أكثر محدوديةً من تلك.

ولكته لما كانت علاقة اللفظ بالمعنى قد تؤدي إلى اشتباكات في الدراسات الفلسفية لذلك رأينا أن نذكر بأنّ استعمال كلمتي «الوجود» و«الموجود» في الدراسات الفلسفية لا يتضمن تلك الخصائص اللغوية، ليس هذا فحسب وإنما الالتفات إلى تلك الخصائص قد يضلّ الذهن عن إدراك المعاني المقصودة في هذه الدراسات.

فالفلسفه عندما يستعملون كلمة «الوجود» لا يقصدون منها المعنى المصدري الدال على الحدث، وعندما يستعملون كلمة «الموجود» لا يقصدون المعنى المشتق واسم المفعول.

فثلاً عندما يقولون: إنَّ الله سبحانه «وجود محسن»، هل في هذا التعبير مجال لمعنى «الحدث» وال نسبة إلى فاعل أو مفعول أو معنى الكيفية والحالة ونسبةها إلى الذات؟

وهل يمكن الإشكال عليهم بأنَّه: كيف تطلقون لفظ الوجود على الله سبحانه بينما لا يجوز حل المصدر على الذات؟

أو حينما يستعملون كلمة «الموجود» لوصف جميع الواقعيات بحيث تشمل واجب الوجود وممكِن الوجود، أيُّكَن عندئذ أن يفهم منها معنى اسم المفعول؟ وهل يمكن الاستدلال -بناءً على ذلك- بأنَّ مقتضى اسم المفعول أن يكون له فاعل، إذن واجب الوجود أيضاً له فاعل؟

أو عكس ذلك، أي لما كان لكلمة «الموجود» مثل هذه الدلالة إذن لا يصح استعمالها بالنسبة لواجب الوجود فلا يجوز القول: إنَّ الله موجود؟! من البديهي أنَّ مثل هذه الدراسات اللغوية لا مجال لها في الفلسفة، وإنْ حاصلها هنا ليس فقط لا يحل مشكلة من المشكلات الفلسفية وإنما يضيف إليها مشاكل جديدة، ولا ينبع سوي الانحراف في التفكير.

فللاحتراز من سوء الفهم والمغالطة لابد من الالتفات بدقة لمعنى الاصطلاحية للكلمات، وفي الموارد التي لا تتفق فيها هذه المعاني الاصطلاحية مع المعاني اللغوية والعرفية أو اصطلاحات سائر العلوم فإنَّه لابد من الالتفات إلى ذلك تماماً حتى لانتورط في خلط أو اشتباه.

والحاصل أنَّ المفهوم الفلسفي للوجود يساوي مطلق الواقع، وهو المقابل للعدم، وحسب الاصطلاح فإنه نقىضه، وهذا فهو يشمل الذات الإلهية المقدسة والواقعيات المجردة والمادّية، الجواهر منها والأعراض، والذوات والحالات.

وهذه الواقعيات العينية عندما تتعكس في الذهن بصورة قضيّة فإنّه يؤخذ منها على الأقل مفهومان اسميان، يحتل أحدهما طرف الموضوع ويكون عادةً من المفاهيم الماهوّية، وتحتل الآخر الذي هو مفهوم «موجود» طرف المحمول، وهو من المفاهيم الفلسفية، وكونه محمولاً يقتضي أن يصبح مشتقاً.

## خلاصة القول

- ١- تخيل بعض المتكلمين أنَّ كلمة «الوجود» لا يمكن نسبتها إلى الله وإلى المخلوقات بمعنى واحد. ومن هنا زعم بعضهم أنَّ الوجود إذا نسب إلى شيء كان له معنى ذلك الشيء. وادعى البعض الآخر أنَّ له معنيين: أحدهما يختص بالله، والآخر مشترك بين جميع المخلوقات.
- ٢- إنَّ منشأ الشبهة لدى هؤلاء هو الخلط بين المفهوم والمصدق، أي إنَّ مصداق الوجود عند الله يختلف عن مصداقه في المخلوقات. ويمكن أن يكون منشؤها هو الخلط بين المفاهيم الماهوية والفلسفية، أي إنَّ الاشتراك في مفهوم فلسي لا يعني الماهوية بين موارده.
- ٣- إنَّ من لوازم القول الأول أنْ تصبح الهمليات البسيطة من قبيل الحمل الأولي والبديهي، ومن لوازمه أيضاً أنْ تصبح معرفة الموضوع والمحمول متساوية.
- ٤- ومن لوازم القول الثاني أنْ يكون الوجود المنسوب لله تعالى من مصاديق نقيض الوجود المنسوب للممكـنـات، أي هو من مصاديق العـدـمـ.
- ٥- يطلق المنطقـيون على الرابـطـ بين القضايا والذـيـ هو مفهـومـ حـرـفيـ اسمـ «الوجود الـرابـطـ». واشتراك الـوجـودـ بين هذا المعنى الحـرـفيـ والـمعـنىـ الـاسـميـ المعـروـفـ إنـماـ هوـ منـ قـبـيلـ الاـشـتـراكـ الـلـفـظـيـ.
- ٦- إنَّ الوجود الـرابـطـ في القضايا لا يعني كون الـوجـودـ الـرابـطـ عـيـنـيـاًـ، وكـمـاـ

ذكرنا من قبلُ فإنَّ الأحكام الفلسفية لا يمكن استنتاجها من الأحكام المنطقية.

٧- لقد أنكر بعض الفلاسفة الغربيين المفهوم الاسمي للوجود، وعلى أساس ذلك لم يعدوا اهلية البسيطة قضية حقيقة.

٨- لعلَّ منشأ هذا التوهم هو أنَّ الكلمة الحاكية عن الرابط في القضايا- في لغتهم- هي نفسها الكلمة الحاكية عن المفهوم الاسمي.

٩- هناك بحوث حول كلمتَي الوجود والموجود، ولكنَّها لا علاقَة لها بالفلسفة، مثل كون الوجود مصدراً أو اسم مصدر، وكون الموجود اسم مفعول، وما يترتب على ذلك من لوازِم.

١٠- إنَّ الوجود بالاصطلاح الفلسفِي يساوى الواقع، وهذا فهو يشمل الذوات والأحداث والحالات. وعندما ينعكس الواقع الخارجيُّ في الذهن بصورة قضية فإنَّ مفهوم «موجود» يصبح محمولاً، وفي هذا المضمار لا تلاحظ الجهات الأدبية.

## الأسئلة

- ١- ماهي الشبهة المؤدية إلى توهّم الاشتراك اللفظي للوجود، وكيف تخلّها؟
- ٢- ماهي الأقوال الواردة في الاشتراك اللفظي للوجود، وما هي الإشكالات الواردة عليها؟
- ٣- ما هو المفهوم الحرفي للوجود؟
- ٤- ما هو نوع اشتراك الوجود بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي؟
- ٥- أيمكن إثبات الوجود الراهن في الخارج عن طريق تحقق الوجود الراهن في القضية؟
- ٦- ما هو منشأ إنكار الوجود الحموي؟
- ٧- بين المعنى المصدري ومعنى اسم المصدر للوجود واشرح الفرق بينهما.
- ٨- هناك لونان من الحمل: حمل هوهو، وحمل ذوهو، اشرحهما مع ذكر الأمثلة وبيّن الفرق بينهما.
- ٩- ما هو المقصود من الوجود في الدراسات الفلسفية؟
- ١٠- ما هو الفرق بين الوجود والموجود؟

## الدرس الثالث والعشرون

### الواقع الخارجي

- بداهة الواقع الخارجي.
  - ألوان من إنكار الواقع.
  - سُرُّ بداهة الواقع الخارجي.
  - منشأ الاعتقاد بالواقع المادي.
- وهو يشمل:-

## بداهة الواقع الخارجي:

لما كان موضوع الفلسفة هو «الموجود» فقد قلنا بتوضيح هذا المفهوم في الدروس السابقة، ونحاول هنا بيان كون الاعتقاد بحقيقة الخارجيه أمراً بدريئياً. فالواقع أنَّ الوجود مثل العلم من حيثُ المفهوم ومن حيثُ التحقق الخارجي، فكما أنَّ مفهومه مستغنٍ عن التعريف فكذا تتحققه العينيُّ فهو بديهيٌ ولا يحتاج إلى إثبات. ولا يخطر في بالِ إنسان عاقل أنَّ الوجود لا حقيقة له، فلا وجود لإنسان ولا لأي موجود آخر. وحتى السوفسطائيون الذين يعتبرون الإنسان مقاييساً لكل شيء فإنهم على الأقل يؤمنون بوجود الإنسان نفسه. وقد نقلت جملة عن «جريجاس» - الذي يعتبر أكثر السوفسطائيين إفراطاً - وهي ظاهرة في الإنكار المطلق لأي وجود كما مر علينا في قسم علم المعرفة. ولكننا لانظن أنَّ مقصوده على فرض صحة هذا النقل هو هذا الظاهر من الكلام بحيث يشمل وجوده وأحاديثه، إلا إذا كان قد أصيب بمرض نفسي أو كان مغرياً سيء الطوية.

وقد ذكرنا في الدرس الثاني عشر أنَّ نفس شبهة نفي العلم تتضمن عدّة علوم، ونضيف هنا أنَّ تلك الشبهة تستلزم الاعتراف بعدة موجودات قد تعلقت بها هذه العلوم.

وأما إذا سُئلت لأحد نفسه إنكار وجوده وجود انكاره فهو كمن ينكر

وجود شكّ في المسألة السابقة الذكر لابد من إجائه عملياً للاعتراف بالواقع. وعلى أي حال فالإنسان العاقل الذي لم تلوث ذهنه شبهات السوفسطائيين والشكاكين والمثاليين لا يقتصر على الاعتراف بوجود ذاته وجود قواه المدركة وصوره ومفاهيمه الذهنية وأفعاله وانفعالاته النفسية، وإنما لديه اعتقاد يقيني أيضاً بوجود الناس الآخرين والعالم الخارجي، وهذا فهو يتوجه لتناول الغذاء الخارجي عندما يشعر بالجوع، ويتحرك نحو الأشياء الخارجية ليستفيد منها إذا أحس بالحرارة أو البرودة، ويفكر في الدفاع عندما يواجه عدواً أو أي خطر آخر فإذا استطاع المقاومة فإنه يصمد وإلا فهو يرتجح الفرار على المواجهة، وعندما يشعر بعاطفة الحب فإنه يحاول أن يأنس بالحبيب الخارجي وليعقد معه أواصر الصداقة، وكذلك يفعل في سائر أمور الحياة. ولا نظن أن السوفسطائيين والمثاليين يسلكون غير هذا اللون من السلوك ، ولو أنهم تصرفوا بغير هذه الصورة لما استمرت حياتهم طويلاً، فاما أن يهلكوا من الجوع والعطش وإما أن تقضي عليهم آفة أخرى.

ومن هنا يقال إن الاعتقاد بالوجود العيني أمر بديهيٌ وفطري. ولكن هذا القول يحتاج إلى تبسيط وتفصيل نقوم به بمقدار ما تسمح لنا به هذه الدراسة. وقبل الدخول في صميم هذا الموضوع يحسن بنا أن نستعرض الألوان المختلفة في إنكار الواقع حتى نتخذ موقفاً مناسباً إزاء كل لون منها.

### ألوان من إنكار الواقع:

يتمثل إنكار الواقع العيني في أشكال مختلفة يمكن إدراجها في خمس فئات:

- 1- إنكار مطلق الوجود بحيث لا يبقى أي مصدق لمفهوم «الموجود» الذي هو موضوع الفلسفة، وهذا هو ما يقتضيه ظاهر الكلام المنقول عن جرجياس.

ومن الواضح أنه مع مثل هذا الفرض لا يُغلق الباب دون البحوث الفلسفية والعلمية فحسب وإنما لابد من سد باب الحوار إطلاقاً. وفي مقابل مثل هذا الادعاء لا ينفع الجواب المنطقي بل لابد من التوصل بالطرق العملية.

٢- إنكار العالم الخارج عني «أنا المدرك»، بحيث لا يبقى لمفهوم «الموجود» سوى مصداق واحد.

مع أنَّ هذا الادعاء ليس بمستوى سخافة الادعاء السابق، إلا أنه بناءً عليه لا يتحقق لهذا المدعى الحديث والنقاش، وذلك لأنَّه لا يعترض بوجود شخص آخر حتى يناقشه ويخاوره، وإذا أقدم هذا على نقاش فلا بد من إلفاته إلى أنه بهذا ينقض ادعاه. فإذا اعترض بهذا النقض فقد خرج من هذا الفرض.

٣- إنكار العالم الذي هو وراء الإنسان، كما يُنقل عن بعض السوفسطائيين. إذن يصبح مصداق «الموجود» منحصراً في أفراد الإنسان. ويعتبر هذا الادعاء أكثر اعتدالاً نسبياً وينحه الحق في فتح باب الحوار، ومن حقنا أن نسأل هذا المدعى عن السبب في اعترافه بوجوده وجود الناس الآخرين، ونضطره بالتالي للتسلیم بالبيهيات، ونثبت له بعد ذلك المسائل النظرية أيضاً على أساس البيهيات.

٤- إنكار وجود الكائنات المادية، كما يبدو هذا من كلام «باركلي»، وذلك لأنَّه يعتبر الموجود مساوياً للمدرك والمدرك ويعدُ المدرك شاملاً لله والموجودات غير المادية. ثم يحصر المدرکات في الصور الإدراكية (المعلومات بالذات) التي تتحقق في أعماق المدرك وليس خارجه. وهذه الصورة لا يبقى مجال لوجود الأشياء المادية في الخارج.

ويتحقق بهذه الفئة سائر المثاليين من قبيل «هيجل» الذي يتصور العالم بشكل أفكار للروح المطلق، ويعده خاصعاً للقوانين المنطقية (للقوانين العلة والمعلول).

٥- وفي مقابل المثاليين الذين ينكرون جانباً من الواقع (وهو الواقع المادي) لامانع من اعتبار الماديين منكرين للواقع أيضاً، وذلك لأنّهم في الحقيقة ينكرون جانباً من الواقع أعظم مما أنكروه أولئك . وعلاوةً على ذلك فإنّ كلام المثاليين أكثر منطقيةً من الماديين، لأنّهم يعتمدون على العلوم الحضورية والتجارب الباطنية، وهي تتمتع بقيمة مطلقة، وإن كانوا هم يصلون في استنتاجاتهم منها. أما الماديون فإنّهم يعتمدون على معطيات الحس وهي منشأ أكثر الأخطاء في الإدراك .

وحسب هذه الألوان المختلفة من إنكار الواقع نظر بذهن النتيجة، وهي أنّ الفرض الأول وحده يعني إنكار مطلق الواقع، وأما الفرض الآخر فكلّ واحد منها ينكر جانباً من الواقع ويضيق مجاله.

ومن ناحية أخرى في مقابل كلّ واحد من الفروض الخمسة يوجد فرض آخر يبدي الشك في مطلق الواقع أو في الواقعيات الخاصة.

إذا اقتنى هذا الشك بادعاء نفي إمكانية العلم، أي إذا كان القائل علاوة على إظهاره الشك يدعى أنه لا يستطيع أحد منطقياً أن يظفر بالعلم، فإنّ مثل هذا الادعاء يتعلق بعلم المعرفة، وقد أجبت عليه في محله. وأما إذا لم يقترن إظهار الشك بنفي إمكانية العلم فإنه يستطيع أن يبحث عن جوابه خلال مباحثات علم الوجود.

وقد وضعت المسائل الفلسفية أساساً لرفع مثل هذه الشكوك ودفع مثل تلك الشبهات.

### سرّ بداهة الواقع الخارجي:

كما أشرنا في بداية هذا الدرس فإنّ إنكار مطلق الواقع واعتبار العالم فراغاً

محضًا ليس من الكلام الذي يصدر من عاقل واعٍ غير مغرض، وكذا حكم إنكار مطلق العلم وإظهار الشك في كل شيء، حتى في وجود الشك وصاحب الشك نفسه.

وعلى فرض أن يصدر من أحد مثل هذا العبث فإنه لا يمكن الوقوف، في وجهه بعونة الاستدلال المنطقي، بل لا بد من إجابته عملياً.

ومن جهة أخرى فإن وجود جميع الواقعيات أيضاً ليس بديهيّاً، بل يحتاج كثير منها إلى الدليل والبرهان، وكما مررت الإشارة إليه فإن من أهم أهداف الفلسفة هو إثبات الأنواع الخاصة من الواقعيات.

ونواجه عندئذ هذا السؤال:

ما هو السُّرُّ في بداهة أصل الواقع؟

قد يُحاجُّ بأن التصديق بوجود الواقع العيني إجمالاً والتصديق بالواقع المادي بشكل متعين ومشخص هو مقتضى فطرة العقل، وشاهد ذلك وجود مثل هذا الاعتقاد عند جميع الناس، كما أن سلوكهم العملي يؤيد ذلك أيضاً. وهذا الجواب يتم إبطال الوجه الأربعة الأولى من إنكار الواقع ما عدا الوجه الخامس.

ولكن هذا الجواب لا يتمتع بقيمة منطقية كافية، وذلك لأنّه - كما ذكرنا في الدرسين السابع عشر والتاسع عشر - على هذا القول لا يوجد ضمان لصحة هذا الاعتقاد، وببقى مجال لهذا السؤال:

من أين لنا أن نعرف أنّ عقلنا لوثق بشكل آخر فإنه لا يدرك الأشياء بصورة تختلف عما هي عليه الآن؟

وعلاوة على ذلك فإن الاستدلال بآراء الناس وسلوكهم هو في الواقع لون من الاستدلال بالاستقراء الناقص الذي لا يتمتع بقيمة منطقية مطلقة.

وقد يقال: إنَّ هذه التصديقات هي من البديهيات الأولية التي يكفي فيها صرف تصور الموضوع والمحمول للتصديق بها.

ولكن هذا الادعاء ليس صحيحاً أيضاً، لأننا إن فرضنا أنَّ هذه القضية من قبيل «الحمل الأولى»، فمن الواضح أنها لا تفيد أكثر من تحقق الوحدة المفهومية بين الموضوع والمحمول، وإن فرضناها من قبيل «الحمل الشائع» حيث يكون الموضوع ناظراً إلى المصادر الخارجية، واعتبرناها من جملة القضايا المسماة بالاصطلاح المنطقي بـ«الضروريات الذاتية»، فإنَّ صدق مثل هذه القضايا مشروط بالوجود الخارجي لموضوعها، بينما المقصود هو إثبات وجودها الخارجي بنفس هذه القضية.

وبعبارة أخرى: إنَّ القضايا الحقيقة هي في حكم القضايا الشرطية، ومفادها: كلما تحقق مصداق الموضوع في الخارج ثبت له محمول القضية. فشأن هذه القضية البديهية المشهورة «أيُّ كلٌ فهو أكبر من جزئه» لا يمكن أن تثبت وجود الكل والجزء في الخارج، وإنما معناها هو أيُّنا تتحقق «كلُّ» في الخارج فسيكون أكبر من جزئه.

وبطلان هذا الادعاء بالنسبة للواقعيات المادية يكون أوضح، وذلك لأنَّ فرض نفي الوجود عن العالم المادي ليس ممتنعاً. فلهم تتعلق الإرادة الإلهية بوجود هذا العالم لم يوجد، كما أنه بعد خلقه في أيِّ وقت يريد فإنه يعدمه.

والحقيقة أنَّ بداهة الواقع تتشكل أولاً في مورد الوجdanيات والأمور التي تُنال بالعلم الحضوري الذي لا يقبل الخطأ، ثم يُنتزع مفهوم «الموجود» وـ«الواقع» من موضوعاتها فتظهر بصورة «القضية المهملة» الدالة على أصل الواقع، وهذا الشكل يتجلّى أصل الواقع العيني إجمالاً بصورة قضية بديهية.

## منشاً الاعتقاد بالواقع المادي:

إنَّ النتيجة التي ظفرنا بها من البحث السابق هي أنَّ منشاً الاعتقاد بأصل الواقع العيني هو العلم الحضوري بالواقعيات الوجودانية. وبناءً على هذا لا يمكن عدُّ العلم بسائر الواقعيات ومن جملتها الواقعيات المادية «علماً بديهياً». وذلك لأنَّه كما قلنا في الدرس الثامن عشر أنَّ كلَّ ما يمكن عدُّه بديهياً في الواقع ومستغنياً عن أيِّ استدلال هي الواقعيات والبديهيات الأولية، والحال أنَّ وجود الواقعيات المادية ليس جزءاً من إحدى هاتين الفئتين.

ومن هنا يطرح هذا السؤال:

ما هو منشاً الاعتقاد اليقيني بوجود الواقعيات المادية؟ ولماذا أصبح كلَّ إنسان يسلُّم بوجودها بشكل ذاتيٍّ، ويقوم على هذا الأساس سلوك جميع الناس؟ يتلخص الجواب على هذا السؤال بأنَّ اعتقاد الإنسان بوجود الواقعيات المادية ينبع من استدلال ارتكازي نصفيٍّ واعٍ، ويعتبر هذا في الحقيقة من جملة القضايا القريبة إلى البداهة والتي يطلق عليها أحياناً اسم «الفطريات» أيضاً.

توضيح ذلك: في كثير من الموارد يستنتج عقل الإنسان بفضل ماظفر به من معارف نتائج معينة بسرعة فائقة وبصورة ذاتية تقريرياً من دون أن يكون لهذا الاستنتاج انعكاس واضح في الذهن، ولا سيما أثناء فترة الطفولة حيث لم تنبض معارف الإنسان فإنَّ هذا السير الذهني يكون مقرولاً يابهاه أكبر وهو حينئذ أقرب إلى اللاوعي منه إلى الوعي. ولهذا يتخيَّل البعض أنَّ هذا العلم قد حصل من دون سير فكريٍّ من المقدمات إلى النتيجة، وبعبارة أخرى فهو ذاتيٌّ وفطريٌّ. ولكنه كلَّما ازداد وعي الإنسان وأاطلع بشكل أكبر

على نشاطاته الذهنية الباطنية فإن ذلك الإبهام يتقلص ويتحدد تدريجياً صورة الاستدلال المنطقي الوعي.

والقضايا التي يسمّيها المنطقيون باسم «الفطريات» ويعرفونها بأنّها «القضايا التي قياساتها معها» أو القضايا التي يكون الحد الأوسط فيها حاضراً في الذهن دائمًا، إنما هي في الواقع من قبيل هذه القضايا الارتكازية التي يتم الاستدلال عليها بسرعة وبصورة نصف واعية.

والعلم بالواقعيات المادية أيضاً يحصل في الحقيقة عن طريق هذه الاستنتاجات الارتكازية التي هي بعيدة عن مجال الوعي ولا سيما في فترة الطفولة، وعندما نحاول بيانها بصورة استدلال منطقي دقيق فإنّها تظهر بهذا الشكل:

هذه الظاهرة الإدراكية (مثلاً احتراق اليد عند مسها النار) معلولة لعلة معينة، وهذه العلة إما أن تكون هي النفس (أنا المدرك) أو شيئاً خارجاً عنها. أما أنا ذاتي فلم أوجدها لأنني لا أريد أبداً أن تحرق يدي ، إذن علتها شيء خارج عن نفسي .

ولكي يتضاعف اعتقادنا بالنسبة للأشياء المادية مع وصف ماديتها، ويزول احتمال التأثير المباشر لأمر آخر غير مادي، لابد من ضم استدلالات أخرى معتمدة على معرفة خصائص الموجودات المادية واللامادية إلى ما تقدم(١). ولكن الله سبحانه وتعالى أعطى الإنسان هذه القدرة الذهنية التي تؤهله للظفر بهذه النتائج قبل اكتسابه ملكة الاستدلال الفلسفية الدقيق، فهو يحصل عليها بصورة ارتكازية وباستدلال نصف واعي، وذلك ليؤمن لنفسه ما يحتاج إليه في حياته.

(١) سوف يأتي توضيح لهذا في الدرس الرابع والأربعين.

## خلاصة القول

- ١- إنَّ أصل الواقع العيني - مثل أصل العلم - بديهيٌّ وغير قابل للإنكار.
- ٢- وجود الموجودات الخارجية الأخرى غيري «أنا المدرك» يقينيًّا أيضاً، وسلوك الناس جميعاً مبنيًّا على أساس التسليم بهذا الأمر.
- ٣- يمكن تقسيم موضوع إنكار الواقع العيني إلى خمسة أنواع: أحدها إنكار مطلق الواقع، والبقية تنصب على إنكار واقعيات معينة. مثل القول بانحصار الوجود في أنا المدرك ، أو انحصره في افراد الإنسان، أو القول بإنكار الوجود المادي ، أو القول بإنكار الوجود غير المادي.
- ٤- اعتبر البعض من مقتضى فطرة العقل الاعتقاد بالواقع العيني بصورة جملة وبالواقع المادي بصورة خاصة . ولكنـه كما أشرنا إليه من قبل فإنَّ هذا القول قابل للمنع ، وعلاوة على ذلك فإنه لا يوجد ضامن لصحة هذا الاعتقاد.
- ٥- لا يمكن عدُّ مثل هذا الاعتقاد بالواقعيات العينية من جملة البديهيـات الأولـية ، وذلك لأنَّ مفـادـ الحـملـ الأولـيـ هوـ الوـحدـةـ المـفـهـومـيـةـ بينـ المـوـضـوعـ والمـحملـ فـحسبـ ، وـصـدقـ الـحملـ الشـائـعـ مـشـروـطـ بـتـحـقـقـ المـوـضـوعـ فـيـ الـخـارـجـ .
- ٦- إنَّ السرَّ في كون الاعتقاد بالواقع العيني بديهيًّا هو العلم الخصوري بالأمور الوجدانية حيث تُستفاد منها قضية مهمـلةـ مـفـادـهاـ وجـودـ الـوـاقـعـ فـيـ الجـملـةـ .

٧- إن الاعتقاد بالواقع المادي في الحقيقة هو من القضايا القريبة إلى البداهة، حيث يدركها الإنسان في البدء بصورة ارتكازية وعلى أساس استدلال نصف واعٍ، ثم يكتسب بعد ذلك الاستدلال الفلسفى الدقيق والعلم الواعى المضاعف بضمونها.

٨- إن صورة الاستدلال على الواقعيات المادية هي: هذه الظاهرة معلولة لعلة ما، وتلك العلة إما أنا أو موجود خارج عنّي، ولكنني لست علتها، إذن علتها موجودة في الخارج.

## الأسئلة

- ١- بين لماذا يكون الواقع العيني غير قابل للإنكار.
- ٢- اشرح الوجوه المختلفة في إنكار الواقع.
- ٣- كيف نتعامل مع من يدعى إنكار مطلق الواقع أو الشك فيه؟
- ٤- ما هو موقفنا مع من يدعى انحصار الواقع في «أنا المدرك»؟
- ٥- كيف نناقش مع من يعتبر الواقع منحصراً في أفراد الإنسان؟
- ٦- هل يمكن عدُّ منكر الواقع المادي أو منكر الواقع اللامادي من جملة المنكرين للبيهارات؟
- ٧- ما هو السر في كون أصل الواقع العيني بديهياً؟
- ٨- هل يمكن اعتبار هذا الموضوع من البيهارات الأولية أو من مقتضى فطرة العقل؟
- ٩- ما هو منشأ الاعتقاد الجازم بالواقع المادي؟ وبأي معنى يمكن عدُّ «فطريّاً».
- ١٠- ما هو البرهان على وجود الواقعيات الخارجية؟

## **الدرس الرابع والعشرون**

### **الوجود والماهية**

- الارتباط بين مسائل الوجود والماهية.
- وهو يشمل:-
  - كيفية تعرف الذهن على مفهوم الوجود.
  - كيفية تعرف الذهن على الماهيات.

## الارتباط بين مسائل الوجود والماهية:

لقد أشرنا في الدروس الماضية أنَّ الواقع العينيَّ عندما ينعكس في الذهن (وهو ظرف العلم المحسوليَّ) فإنه يظهر بصورة قضية تُسمَّى بالهلية البسيطة، وهي تتكون على الأقل من مفهومين اسميين مستقلين. وأحد هما الذي يقع عادةً في طرف الموضوع مفهوم ماهويٌّ، حيث يمكن اعتباره قالباً مفهومياً لحدود الموجود العينيٍّ، والآخر الذي يقع في طرف المحمول هو مفهوم «موجود»، ويعتبر من المقولات الثانية الفلسفية، ويدل على تحقق مصداق تلك الماهية. وهذه الصورة يؤخذ مفهومان مختلفان من حقيقة واحدة بسيطة، وكل واحد منها له أحکام وميزات خاصة.

أما بالنسبة لمفهوم «الموجود» أو «الوجود» فقد اكتفى الفلاسفة بالقول أنه من المفاهيم العقلية البديهية، ولم يتعرضوا للكيفية حصول الذهن على هذا المفهوم، وفي هذا العصر فقط حاول المرحوم الأستاذ العلامة الطباطبائي رضوان الله عليه - بيان كيفية انتزاعه.

وأما بالنسبة لظهور المفاهيم الماهوية فهناك آراء مختلفة تعرفنا عليها في قسم علم المعرفة، وقد تبنينا نظريةً تقول: إنَّ هناك قوَّة ذهنيةً خاصة تُسمَّى العقل هي التي تصوغ هذه المفاهيم من المدركات الخاصة بصورة ذاتية، وخاصة هذه الانعكاسات العقلية هي الكلية وقابلية الانطباق على مصاديق لا عدَّ لها.

ولكنَّ كثيراً من الفلاسفة ولا سيما من المشائين يبنوا كيفية الظفر بالماهيم الماهوية بشكل أدق إلى بحوث وصراعات طويلة في تاريخ الفلسفة، وقد تركت آثاراً خاصة في أغلب المباحث الفلسفية.

وخلاله رأيهم هي: عندما نقارن عدّة أفراد من الإنسان مثلاً مع بعضهم نجد أنَّ هؤلاء الأفراد على الرغم من اختلافهم في الطول والعرض واللون والبشرة وسائر الأوصاف الخاصة فإنَّهم جميعاً يشتّرون في حقيقة واحدة تكون منشأ لآثار مشتركة بينهم، والصفات الخاصة بكل فرد هي في الواقع مشخصات ذلك الفرد التي تميّزه عن سائر الأفراد. إذن يحصل الذهن على المفهوم الكلي للإنسان بواسطة حذف المشخصات الفردية، ويسمى هذا المفهوم الكلي بـ «ماهية أفراد الإنسان».

ومن هنا فإنَّهم يرون إدراك عدد من أفراد أية ماهية ضروريًا للحصول المباشر على تلك الماهية، فالذهن يلتفت إلى الخصائص الفردية العرضية ويحذفها ليجرِّد الجهة الذاتية المشتركة من العوارض المشخصة، وعندئذ يتم انتزاع الماهية الكلية. إلا إذا كانت الماهية تُعرف عن طريق تحليل وتركيب الماهيات الأخرى، في هذه الصورة لا تحتاج إلى معرفة سابقة لأفرادها. وبناءً على هذا تكون الماهية دائماً مخلوطة في الخارج بالخصائص المؤدية إلى تشخيصها، والعقل وحده الذي يستطيع تجريد الماهية من جميع عوارضها المشخصة وإدراك هذه الماهية الصرف الحالصة المجردة من الخصوصيات. إذن ما يُدركه بعد التجريد إنما هو أمر مقولون في الخارج بالخصوصيات الفردية والعوارض المشخصة، ويتعدد ويتكثّر بكثرة العوارض، ولكن العقل عندما يجرِّد فإنه عندئذ ليس قابلاً للتعدد، ومن هنا قالوا: «صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر».

ولمّا كانت الماهيّة بوصف وحدتها الماهويّة قابلة للانطباق على أفراد غير معدودة لذا أطلقوا عليها اسم «الكليّ الطبيعيّ»، ومن الواضح أنّ وصف «الكليّة» يعرضها في الذهن فحسب، وإنّ فهي كما ذكروا تتحقّق دائمًا في الخارج مخلوطة بالعوارض المشخصة وبصورة أفراد وجزئيات.

ومن ثم تُطرح مسألة أخرى: أيكون الكليّ الطبيعي موجودًا في الخارج أيضًا أم إنّ الموجود في الخارج هي الأفراد فحسب، وأمّا بالكليّ الطبيعي فوجوده في الذهن فقط؟

لقد جرت في ذلك مناقشات عديدة ثم استقرّ رأي الحمقين بالتالي على أنّ الكليّ الطبيعي بذاته ليس موجودًا في الخارج، وإنّما وجوده بوجود أفراده، فالأفراد تقوم بدور الواسطة في تتحقق الكليّ الطبيعي.

ونواجه هنا سؤالاً دقيقاً آخرَ مضمونه: هل إنّ وساطة الأفراد لتحقّق الكليّ الطبيعي هي من قبيل الوساطة في الثبوت أم الوساطة في العروض؟ وبعبارة أخرى: هل وساطة الأفراد تؤدي إلى تتحقق الكليّ الطبيعي حقيقةً بوجود آخرَ غير وجود الأفراد، فيتصف بصفة الموجودية بعنوان كونها صفة حقيقة، أم إنّ وساطة الأفراد تؤدي إلى اتصافه بالموجودية بشكل عرضيٍّ ومجازيٍ؟ ومن ناحية أخرى فقد أشكل فلاسفة المسلمين على نظرية تشخيص الكليّ بالعوارض المشخصة قائلين: أي واحد من هذه العوارض لهـ في الواقعـ ماهيّة تتّصف في الذهن بالكليّة، ومن هنا فهي تشتراك مع الماهيّة المعروضة في الحاجة إلى التشخيص، فيعود السؤال بالنسبة إليها: بأيّ شيء يكون تشخيصها؟ وكيف يؤدي انسجام ماهيّات كليّة إلى تشخيص الماهيّة الكلية المعروضة؟

وأخيرًا وجد الفارابي طريق الحلّ بالقول أنّ التشخيص لازم ذاتيٌّ

للوجود العيني، وكلّ ماهية إنّما تتشخص في الحقيقة بالوجود، وأمّا العوارض المشخصة، التي يكون تشخيص كلّ واحد منها بفضل وجوده، فيمكن اعتبارها علاماتٍ على تشخيص الماهية المعروضة فحسب، لا أنّها تؤدي إلى تشخيصها حقيقةً.

ولعل قول الفارابي هذا أول بذرة للقول بـ«أصلّة الوجود» منت تدريجاً حتّى ظهرت في زمن صدر المتألهين بصورة مسألة مستقلّة وأساسية في حكمة المتعال. بهذا التوضيح المختصر الذي قدمنا وبما أشرنا إليه في ضمن ذلك من مسائل متعددة اتّضح أن مسألة أصلّة الوجود لم تُطرح للبحث بهذا الشكل ابتداءً ومن دون مسبقّات. ومن هنا يمكن الخدّس بالسبب في كون طرح هذه المسألة بعنوان إنّها أول مسألة فلسفية مؤدياً إلى الإبهام والغموض عند الطّلاب بحيث إنّهم بعد إتفاق وقت طويّل في بحثها لا يفهمون الباعث على طرّحها، وما هي العقدة الفلسفية التي تستطيع حلّها؟

إذن لكي تختلّ مسألة أصلّة الوجود مكانها اللائق بها ولكي تتوفّر إمكانية تبيينها بشكل واضح لا بدّ أولاً من الإشارة إلى مسائل أخرى تهيئة الأرضية لطّرّحها وتوضيحيها، وفي كلّ واحدة منها نتّخذ موقفاً صحيحاً ومشخصاً ثم نشرح المصطلحات والمفاهيم الواردة في البحث لننتهي وبالتالي إلى أصل المسألة التي هي موضوع الدرس. وفي هذه الصورة يغدو حلّها سهلاً، ويبدو للعيان تأثيرها الضّخم في حلّ المسائل الفلسفية المهمّة الأخرى.

### كيفية تعرّف الذهن على مفهوم الوجود:

لقد سبق لنا القول أنّه لم يصل إلى أيدينا بيان من الفلاسفة الماضين حول كيفية انتزاع هذا المفهوم، وأول من تناول هذا الموضوع من بين

الفلسفه المسلمين هو المرحوم الأستاذ الطباطبائيـ رضوان الله عليهـ فله بيان في كتابه «أسس الفلسفه والمذ هب الواقعـ» وكذا في كتابه «نهاية الحكمـ» حاصلهـ إنـ الإنسان في البدء يدرك بالعلم الحضوري الوجود الرابط في القضاياـ وهو في الواقع فعل النفسـ ثمـ يأخذ الذهن منه مفهومـاً حرفيـاً، يحكي عنه في اللغة الفارسية بكلمة «أـسـتـ». ثمـ ينظر إليه بصورة مستقلـة وينتزع المفهوم الاسميـ للوجود بقيـد الإضافـة (الوجود المضافـ) ثمـ يقوم بمحـذـف قـيـدهـ فيدرـكهـ بشكل مطلقـ. مثلاـ في هذه الجملـة «علـيـ عـالـمـ»، في البدء يأخذ معنى الوجود الرابط من حـكم النفسـ ثـبـوتـ العلمـ لـعلـيـ، وهو معنىـ حرـفيـ لا يمكنـ تصوـرـهـ إـلـاـ فيـ ضـمـنـ الجـملـةـ. ثمـ يلاحظـهـ بصـورـةـ مـسـتـقـلـةـ، كـمـاـ يـلـاحـظـ المعـنىـ الحرـفيـ لـ«مـنـ» مـسـتـقـلـاـ وـيفـسـرـهـ بـ«الـابـتـداءـ» فـيـقـولـ كـلـمـةـ «مـنـ» تـدلـ عـلـىـ «الـابـتـداءـ». وـهـذـهـ الصـورـةـ يـحـصـلـ عـلـىـ معـنىـ «ثـبـوتـ العلمـ لـعلـيـ» وهوـمـفـهـومـ إـضـافـيـ يـتـضـمـنـ معـنىـ النـسـبـةـ. ثمـ يـحـذـفـ حـيـثـيـةـ الإـضـافـةـ وـالـنـسـبـةـ فـيـظـفـرـ بـالـمعـنىـ المـسـتـقـلـ وـالـمـطـلـقـ لـ«الـوـجـودـ».

ولـعـلـناـ نـسـتـطـيـعـ تـقـدـيمـ بـيـانـ أـبـسـطـ لـتـعـرـفـ الـذـهـنـ عـلـىـ مـفـهـومـ الـوـجـودـ وـسـائـرـ المـفـاهـيمـ الـفـلـسـفـيـةـ، نـذـكـرـ غـوـذـجاـ لـهـ هـنـاـ وـسـوـفـ نـشـيرـ إـلـيـهـ فـيـ مـوـارـدـ أـخـرـىـ أـيـضـاـ، وـخـلـاصـتـهـ: عـنـدـمـاـ تـشـاهـدـ النـفـسـ فـيـ ذـاـتـهـ إـحـدـىـ الـكـيـفـيـاتـ الـنـفـسـانـيـةـ كـالـخـوفـ مـثـلاـ، فـإـنـهـ بـعـدـ زـواـلـهـ تـقـومـ النـفـسـ بـالـمـقـارـنـةـ بـيـنـ حـالـتـيـهـ: حـالـةـ الـخـوفـ وـحـالـةـ فـقـدانـهـ، فـيـسـتـعـدـ الـذـهـنـ لـأـنـتـزـاعـ مـفـهـومـ «وـجـودـ الـخـوفـ» مـنـ الـحـالـةـ الـأـوـلـىـ وـمـفـهـومـ «عـدـمـ الـخـوفـ» مـنـ الـحـالـةـ الـثـانـيـةـ، وـبـعـدـ تـجـربـيـهـمـاـ مـنـ قـيـدـ الإـضـافـةـ وـالـنـسـبـةـ فـإـنـهـ يـظـفـرـ بـمـفـهـومـيـ «الـوـجـودـ» وـ«الـعـدـمـ» بـصـورـةـ مـطـلـقـةـ.

وهـذـاـ أـسـلـوبـ يـسـتـخـدـمـ فـيـ اـنـتـزـاعـ سـائـرـ المـفـاهـيمـ الـفـلـسـفـيـةـ، فـنـ المـقـارـنـةـ بـيـنـ مـوـجـودـيـنـ مـنـ زـاوـيـةـ خـاصـيـةـ يـنـتـزـعـ مـفـهـومـانـ مـتـقـابـلـانـ. وـهـذـاـ يـتـضـحـ السـرـ فـيـ

كون هذه المفاهيم مزدوجةً. مثل هذه المفاهيم: العلة والمعلول، الخارجي والذهني، بالقوة وبالفعل، الثابت والمتحير. وقد بينا في الدرس الخامس عشر أنَّ هناك فروقاً بين المفاهيم الماهوية والمفاهيم الفلسفية، من جملتها أنَّ الفئة الأولى تنسعكُس في الذهن بشكل ذاتي، أمَّا الفئة الثانية فإنَّها تحتاج إلى نشاط ذهني ومقارنة وتحليل، وقد لاحظنا هنا كيف يستعدُّ الذهن بفضل المقارنة بين حالتين نفسانيتين لانتزاع هذين المفهومين المتقابلين وهما «الوجود» و«العدم».

### كيفية تعرُّف الذهن على الماهيات:

بغض النظر عن قول الأفلاطونيين الزاعم أنَّ إدراك الماهيات هو في الحقيقة مشاهدة للحقائق المجردة أو تذكر لمشاهدة سابقة، وبعض الأقوال الأخرى، فإنَّ المشهور بين الفلاسفة هو أنَّ إدراك الماهيات يحصل عن طريق تجريد المدركات الخاصة من عوارضها المشخصة. وعلى هذا الأساس يرون من الضروري أن يتقدّم عليه إدراك عدد من الموارد الجزئية والمشخصة.

ولكن هذا الرأي لا يخلو من إشكال:

أولاًً: يبقى هذا السؤال مطروحاً وهو كيف يتم التجرييد في مورد الأنواع المنحصرة بالفرد؟

ثانياً: ماذا يقولون في مورد العوارض أنفسها، وهي حسب رأيهم لها ماهيات؟ وذلك لأنَّه بالنسبة لأي امر عرضي لا يمكن القول أنَّه له عوارض مشخصةٌ وتتجريدها وتفسيرها تحصل على ماهيتها الكلية! وهذا قال بعض الفلاسفة إنَّ هذا البيان للتمثيل ولتقرير الموضوع إلى ذهن المبتدئين في تعلم الفلسفة.

والحقيقة أنَّ المفهوم الماهوي إدراك انفعالي يحصل للعقل، ويكتفى في حصوله تقدُّم إدراك شخصي واحد فحسب، كما أنَّ الإدراك الخيالي أيضاً إدراك انفعالي خاص يتحقق بعد إدراك حسي واحد في قوة الخيال.

مثلاً عند ماتري أعيننا لوناً أبيض فإنَّ صورته الخيالية تنعكس في قوة الخيال، ومفهومه الكلبي ينعكس في العقل، ويعبر عنه بـ«ماهية البياض»، ومثل هذا يجري في مورد سائر المدرَّكات الحسية والشخصية.

والذي أدى إلى ظهور مثل هذه النظرية القائلة أنَّ إدراك الماهية الكلية يحصل عن طريق تجريد وتقشير العوارض هو أنه في الموجودات المركبة مثل الإنسان الذي تُعرف أجزاؤه وأوصافه بحواسٍ مختلفة، ويعرف بعضها بمساعدة الوسائل العلمية والتحليلات والاستنتاجات الذهنية، وتُنتزع بالتالي منها مفاهيم عقلية متعددة، كيف يمكن أن تُنسب إلى ما هي ماهية واحدة تكون الجامع بين ذاتياتها؟

في هذه الموارد تصوّروا أنه أولاً لا بد من معرفة الجهات العارضة عليها، وهي تلك الجهات التي لا يُؤدي تبديلها وزواها إلى ذهاب أصل ذلك الموجود، فثلاً إذا تغير لون بشرة الإنسان من البياض إلى السواد فإنَّ إنسانيته لا تزول بذلك، وكذا بالنسبة للتغييرات الطارئة في مجال طوله وعرضه وسائر صفاته الجسمية وحالاته النفسية. إذن كل هذه الجهات والصفات عارضة على الإنسان ولا بد من حذفها لمعرفة ماهيته. وأفضل سبيل لمعرفة الصفات غير الذاتية هي أن نجد هاتفاوت في الأفراد المختلفين، إذن لا بد من الأخذ بعين الاعتبار عدداً من أفراد الإنسان بحيث تكون لهم صفات وأعراض مختلفة، وعن طريق اختلافها نعلم أنَّ أي واحد منها ليس ذاتياً للإنسان، ونستمر في هذه حتى نصل إلى مفاهيم إذا فرضنا أنها سُلبت عن الإنسان فإنَّ إنسانيته

لاتبقى أيضاً، وهذه هي المفاهيم الذاتية المشتركة بين جميع الأفراد والمكتوبة لـماهيتها. وبهذه الصورة اعتبروا للماهيات المركبة أجناساً وفصولاً، كل واحد منها يحكي عن حيّثيّة ذاتيّة خاصّة في ماهيّة المركب، كما بيّنوا ذلك في المنطق الكلاسيكي.

ولكن هذه المواقبيع مبنية على أصول موضوعة لا بد من دراستها في الفلسفة، من جملتها:

هل إنَّ أيَّ واحد من الموجودات المركبة يتمتّع بوجود واحد وحدود وجودية واحدة بحيث ينعكس في الذهن بصورة ماهيّة واحدة؟ وما هو المعيار في وحدتها الحقيقة؟

وكيف لم تُتحقِّك كثرة الأجزاء الضررَ بهذه الوحدة المذكورة؟ وما هو شكل علاقه الأجزاء فيما بينها، وما هو لون علاقه مجموع الأجزاء بالكلَّ؟ أتكون الأجزاء موجودة في ضمن الكلَّ بوصف الفعلية، أم أنَّ وجودها جمِيعاً أو بعضها على الأقلَّ في ضمن الكلَّ بالقوة؟

أم إنَّ ما يسمى باسم الأجزاء والمقومات للموجود المركب هي في الواقع تُعدُّ الأرضية لظهور وجود آخر بسيطٍ هو الذي يشكل حقيقة ذلك الموجود، وعن طريق التسامح يُطلق على مجموعها أنَّها موجود واحد؟

وعلى فرض أن تُحلَّ هذه المسائل وغيرها بصورة تنسجم تماماً مع فكرة الجنس والفصل المنطقيَّة فإنَّها تكون صادقة في مورد الماهيات المركبة فحسبُ، ولا يمكن تفسير إدراك الماهيات البسيطة بهذه الصورة، وبالتالي فإنَّ أيَّ ماهيَّة مركبة فهي تتكون من عدَّة ماهيات بسيطة، فيبقى السؤال عن معرفة الماهيات البسيطة قائماً يتطلَّب جواباً.

## خلاصة القول

- ١- إنَّ المفهوم الماهويَّ ومفهوم الوجود يتمُّ الحصول عليهما من انعكاس الواقعيات الخارجية في الذهن.
- ٢- لقد اكتفىُّ الفلاسفة بالقول إنَّ مفهوم الوجود من المفاهيم العامة البدئية.
- ٣- وبالنسبة للمفهوم الماهوي قالوا إنَّه يحصل من تحرير العوارض المشخصة، ولما كان قابلاً للصدق على أفراد عديدة فقد أطلقوا عليه اسم «الكليّ الطبيعيّ» الذي يتحقق في الخارج بشكل مختلط مع العوارض، ووصف الكلية مختصٌّ بمفهومه الذهنيِّ العاري عن العوارض.
- ٤- هناك آراء مختلفة حول وجود الكليّ الطبيعيّ في الخارج، ورأيَّ المحققين أنَّه يوجد بوساطة وجود أفراده.
- ٥- ويطرح سؤال دقيق على هذا الرأي وهو: هل إنَّ وساطة الأفراد هنا هي من قبيل الوساطة في الثبوت أم الوساطة في العروض.
- ٦- كان الفلاسفة السابقون يعتبرون تشخيص الماهية بوساطة العوارض المشخصة. وحينئذ يرد عليهم هذا الإشكال وهو أنَّ العوارض أنفسها ماهيات كليلة ولا يمكنها أنَّ تؤدي إلى تشخيص الماهية المعروضة. واستمرَّ هذا حتى أثبت الفارابي أنَّ التشخص لازم ذاتيٌّ للوجود، وكلَّ ماهية فهي تتشخص في ظلِّ الوجود.
- ٧- ونظريَّة الفارابي هذه هي أول بذرة للقول بأصلَّة الوجود وقد نمت تدريجيًّا حتى طرح المرحوم صدر المتألهين مسألة أصلَّة الوجود بعنوان كونها

أحد أركان الحكمة المتعالية.

ويمكن القول إنَّ أكثر المسائل الفلسفية قبله كانت تفوح منها رائحة القول بأصالة الماهية.

٨- لكي يحتمل مبحث أصالة الوجود مكانه اللائق به بين المسائل الفلسفية ويتبَّعَ بشكل كامل لا بد من الإشارة أولاً إلى المسائل التي توفر الأرضية لطرحه أو تبيئنه.

٩- كان المرحوم العلامة الطباطبائي - رضوان الله عليه - أول من تصدَّى لبيان كيفية تعرف الذهن على مفهوم الوجود، وقد بيَّن ذلك بهذه الصورة: وهي أنَّ ذهن الإنسان يتعرَّف في البدء على مفهوم الوجود الرابط في القضايا، ثم يلاحظه بنظرة استقلالية ويحذف قيد النسبة والإضافة فيظفر بإدراك المفهوم الاسمي والمطلق لـ «الوجود».

١٠- وهناك بيان أبسط في هذا المجال وهو أنَّ نقول: إنَّ الذهن يلتفت إلى ظهور وذهب الحالات النفسانية فينتزع مفهومي الوجود والعدم. ويمكن أن يقال مثل هذا بالنسبة لسائر المفاهيم الفلسفية المزدوجة أيضاً.

١١- إنَّ تعرف الذهن على الماهيات البسيطة يحصل بوساطة انعكاس مفهومها في العقل، ولما جهة انتفالية تشبه ما يحدث في مورد الصور الخيالية. وأمّا بيان كيفية معرفة الماهيات المركبة فهو بحاجة إلى أصول لا بد من دراستها فيما بعد.

١٢- إنَّ المشهور بين الفلاسفة والمنطقين هو أنَّ الماهيات تُعرف بالتحليلات الذهنية وتشخيص الجهات الذاتية من الجهات العرضية للحصول على الأجناس والفضول. وعلى فرض أن يكون هذا البيان صحيحاً بالنسبة للماهيات المركبة فإنه لا يمكن تطبيقه على مورد الماهيات البسيطة.

## الأسئلة:

- ١- ماهو الكلّي الطبيعي؟ ولماذا أطلقوا عليه اسم «الكلّي»؟
- ٢- هل الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بوصف الكلّية؟
- ٣- ما هو رأي المحققين بالنسبة للوجود الخارجي للكلّي الطبيعي؟
- ٤- ما هو الشيء الذي اعتبره فلاسفة القدماء موجباً لتشخيص الماهية؟  
وماهو الإشكال الوارد على ذلك؟
- ٥- كيف بُذرت البذرة الأولى للقول بأصلية الوجود، وعلى يد من تم ذلك؟
- ٦- اشرح كيفية تعرُّف الذهن على مفهوم الوجود، ببيانين.
- ٧- ما هو السبب في ازدواجية المفاهيم الفلسفية؟
- ٨- بأي شكل بين الفلسفه كيفية إدراك المفاهيم الماهوية؟
- ٩- ما هو منشأ ظهور هذه النظرية؟ وكيف تقييمها؟
- ١٠- بين الرأي الذي تبناه حول كيفية تعرُّف الذهن على الماهيات.

## الدرس الخامس والعشرون

### أحكام الماهية

- اعتبارات الماهية.
- وهو يشمل:-
  - الكلّي الطبيعيّ.
  - علّة تشخّص الماهية.

## اعتبارات الماهية:

في الدرس السابق نقلنا عن الحكماء القول بأنّ ماهيّة أي موجود في الخارج فهي مخلوطة بالعوارض المشخصة، وأما الماهيّة الخالصة الصِّرفة فهي لا تتحقق إلا في الذهن. وبالالتفات إلى هذه الملاحظة فهناك اعتباران للماهيّة: أحدهما الماهيّة المقيدة أو المخلوطة التي تتحقّق في الخارج، والآخر الماهيّة المجردة التي يمكن تصوّرها في الذهن فحسب. ويسمّى الاعتبار الأول بـ«الاعتبار بشرط شيء»، والثاني بـ«الاعتبار بشرط لا»، ويقولون إنّ مقسم هذين هو اعتبار آخر للماهيّة يطلقون عليه اسم «الاعتبار لابشرط»، وهذا الأخير لم تُلحظ فيه الحيثيّة الخارجيّة والاختلاط بالعوارض (أو التقييد بالوجود)، ولا الحيثيّة الذهنيّة والخلو من العوارض (أو من الوجود الخارجي)، ويسمّونه بـ«الكليّ الطبيعي». ويعتقدون أنّ الكليّ الطبيعي لـما كان خالياً من كلّ قيد وشرط، فليس فيه قيد الاختلاط ولا قيد التجريد، لذا فهو يجتمع مع كلا الاعتبارين، أي إنّه موجود في الخارج مع الماهيّة المقيدة، وموجود في الذهن مع الماهيّة المجردة، ومن هنا فإنّهم يقولون: «الماهيّة من حيث هي ليست إلا هي، لاموجودة ولا معدومة، لا كليّة ولا جزئيّة».

أي عندما نلتفت إلى نفس الماهية مع قطع النظر عن آية حيادية أخرى فسوف نجد مفهوماً فحسب، بحيث لا يتضمن معنى الوجود ولا معنى العدم، ولا يستلزم معنى كونه كلياً ولا معنى كونه جزئياً. وهذا فإنه يتصف تارة بالوجود، وأخرى بالعدم، يتصف مرّة بكونه كلياً، وأخرى بكونه جزئياً، ولكتها صفات خارجة عن ذاته.

وبعبارة أخرى فإن جميع هذه الصفات تحمل بالحمل الشائع على الماهية التي هي لابشرط (الكلي الطبيعي)، ولكن آياً من تلك الصفات لا يحمل على الماهية بالحمل الأولي، لأن الوحدة المفهومية غير موجودة بينها.

ومن الجدير بالذكر أن الحكماء يستعملون هذا التعبير «لابشرط» و«بشرط لا» في مورد آخر أيضاً، وذلك في مقام بيان الفرق بين مفهومي الجنس والفصل ومفهومي المادة والصورة. توضيح ذلك: إذا كان الموجود الخارجي مركباً من مادة وصورة فإنه يمكن أن يؤخذ مفهوم من كل منها، وهذان المفهومان يشكلان بذاتها جنس وفصل تلك الماهية، مع فارق واحد وهو أننا إذا أخذنا هذين المفهومين بعنوان الجنس والفصل فإنه يمكن حمل أحد هما على الآخر، وفي مورد جنس الإنسان وفصله يمكن القول مثلاً: «الناطق حيوان»، وأما إذا جعلناهما حاكين عن المادة والصورة فإن كلاماً منها لا يحمل على الآخر، كما في الروح والبدن فإن آياً منها لا يحمل على الآخر.

في مثل هذا المقام يقولون: إن الفارق بين مفهومي الجنس والفصل ومفهومي المادة والصورة هو أن الجنس والفصل بشكل «لابشرط» وأما المادة والصورة فهما «بشرط لا».

ولاءلاقة لهذا الاصطلاح بالاصطلاح السابق، وهم مشتركان فقط لفظياً. والملاحظة التي لابد من الإشارة إليها هي أنَّ التعُدُّ والاختلاف في

«اعتبارات الماهية» أمر ذهنيٌ صرف، وهو شئٌ «اعتباري» كما يظهر ذلك من هذا العنوان، وليس له أيٌّ منشأً عينيٌّ وخارجيٌّ، ولا يقتصر الأمر على نفي الوجودات العينية المختلفة بإيزائها، وإنما حتىٌ إذا ثبت صحة القول بأصالحة الماهية فإنّها لا تكون هناك ماهيات متعددة بذاتها.

### الكلي الطبيعي:

من خلال دراسة الاعتبارات المختلفة للماهية حصلنا على تعریف للكلي الطبيعي أيضاً وهو عبارة عن ذلك الاعتبار المقسمي اللاشرط للماهية، حيث لم يُلحظ فيه أيٌّ قيد، حتىٌ قيد التجريد والخلو من العوارض أو الوجود الخارجي، وكلمة «الكلي» إشارة لاشتراكه بين الأفراد وكلمة «ال الطبيعي» للاحترام من «الكلي المنطقي» و«الكلي العقلي»، حيث يقصد من الأول نفس مفهوم «الكلي» الذي يعرض المفاهيم الأخرى في الذهن، ويقصد من «الكلي العقلي» تلك المفاهيم المعروضة ومن جملتها الماهية المجردة والتي هي بشرط لا حيث تتحقق في ظرف العقل فحسب، وتكون المصدق الذهني لمفهوم الكلي المنطقي.

وقد أشرنا من قبل إلى أنَّ البحث حول وجود الكلي الطبيعي هو أحد البحوث ذات الجذور الموجلة في تاريخ الفلسفة، فهل يمكن القول أنه موجود في الخارج أيضاً أم لا بد من القول بأنَّ وجوده منحصر في مجال الذهن، وهو يصدق على الكلي العقلي أي الماهية المجردة من العوارض فحسب، وحينئذ يصبح نظير الكليات المنحصرة في الفرد؟

قد يتصور البعض أنَّ القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج ينافي ما ذكرناه سابقاً من أنَّ أيٌّ موجود خارجيٌ لا يتحقق بوصف الكلية، إذن

كيف يمكن التسليم بوجود شيء في الخارج يسمى «الكلي الطبيعي»؟ إلا أن القائلين بوجود الكلي الطبيعي قد أوضحوا أنهم لا يقصدون من وجوده في الخارج أنه يتحقق بوصف الكلية في ظرف الخارج، بل يقصدون من ذلك أن هناك في الخارج أمراً مشتركاً بين الأفراد وهو بعينه يتحقق في الذهن أيضاً وه هنا يتضمن بالكلية.

وقد استدل القائلون بوجوده الخارجي بأن الكلي الطبيعي هو المقسم للاعتبارين الآخرين للماهية، وهم اعتبار الاختلاط والتجريد، وكونه مقسماً لهما يقتضي أنه موجود ضمن كل واحد من قسميه، كما إذا قلنا بتقسيم الإنسان إلى قسمين: الرجل والمرأة، فالإنسان الذي هو المقسم موجود في قسم الرجل وفي قسم المرأة أيضاً، إذن الكلي الطبيعي لابد أن يكون موجوداً في الماهية العقلية المجردة وفي الماهية المخلوطة والمقيدة كلتيها. ولما كان ظرف وجود الماهية المخلوطة هو الخارج، إذن لابد أن يكون الكلي الطبيعي موجوداً في الخارج أيضاً.

ولتكن صحة هذا الاستدلال متوقفة على أن يكون هذا التعبير «الماهية المخلوطة» تعبيراً حقيقياً وخالياً من أي مسامحة، بحيث يصبح الموجود الخارجي مخلوطاً من الماهية المعروضة والعوارض المشخصة، أو مركباً من الماهية والوجود، ولكن هذا الموضوع ليس قابلاً للإثبات كما أشرنا إلى ذلك أثناء الحديث عن كيفية تعرف الذهن على الماهيات، وسوف نتناوله بتوضيح أكثر خلال الدروس اللاحقة.

إلا أن يقال: إن المقصود من وجود الكلي الطبيعي في الخارج واحتلاطه بالعوارض المشخصة أو الوجود ليس سوى أن العقل يستطيع انتزاع هذه المفاهيم المختلفة من الوجود الخارجي. وبعبارة أخرى: المقصود هو أن مفهوم الكلي

الطبيعي والماهية قابل للصدق على الموجودات الخارجية، كما تكون المفاهيم العرضية ومفهوم الوجود قابلة للحمل عليها. ولكننا لانظر أن المنكرين لوجود الكلي الطبيعي ينكرون وجوده بهذا المعنى أيضاً.

ومن ناحية أخرى: استدل المنكرون لوجود الكلي الطبيعي في الخارج بأننا لأنجد في ظرف الخارج سوى أفراد الماهيات، وحينئذ لا يبقى مجال للقول بوجود شيء آخر يسمى «الكلي الطبيعي».

وأجيب عن هذا الاستدلال بأن أي فرد من الماهية إذا نظرنا إليه فإننا نجد مقووفاً بعوارض آخر غير نفس الماهية، كما في فرد الإنسان فإنه مقوون بالطول والعرض واللون وسائل العوارض، ولا شك أن هذه الأمور ليست جزءاً من ماهية الإنسان، وهذا فإن اختلافها وتغييرها لا يؤدي إلى تبدل الماهية، إذن في جميع الأفراد توجد حقيقة مشتركة، وهي نفسها الكلي الطبيعي.

ولكنه من الواضح أن في هذا الجواب خلطاً بين الفرد بالذات والفرد بالعرض. بمعنى أن ما يسمى فرد الإنسان هو في الواقع مجموعة من أفراد ماهيات مختلفة، فيها جوهريّة وفيها عرضية، وعن طريق المساحة تعتبر هذه كلها بعنوان أنها فرد للإنسان. بينما الفرد بالذات والأصيل للإنسان هو ذلك الفرد الجوهرى والمعروض للعوارض المختلفة، أي هو ذلك الشيء الذي يشكل الحقيقة الذاتية للإنسان ويعتبر القدر المشترك بين جميع أفراده، وما عدا ذلك فإنه لا يوجد شيء يسمى «الكلي الطبيعي للإنسان».

وبالتالي فإن الحقيقين من القائلين بوجود الكلي الطبيعي قد أعلنوا أنهم لا يقصدون من وجوده في الخارج أن له وجوداً مستقلاً ومنحازاً عن الأفراد، وإنما المقصود منه هو أن الكلي الطبيعي يوجد بوجود أفراده.

إلا أن هذا القول - كما مررت الإشارة إلى ذلك - يمكن تفسيره بشكلين

مختلفين: أحدهما أنَّ وجود الفرد يعتبر واسطة في التثبت لوجود الكلي الطبيعي وعلة لتحققه ، وبناءً على هذا يمكن القول بشكل حقيقي أنَّ للكلي الطبيعي وجوداً في الخارج. ولكن مثل هذا الأمر ليس قابلاً للاثبات، وذلك لأنَّه لا يوجد في الخارج غير الفرد بالعرض المشتمل على الفرد بالذات أيضاً، وأمّا أن يُفرض شيء آخر بحيث يصبح معلولاً له فإنَّه لا تتحقق له في الخارج. وعلاوة على هذا فإنه لا يمكن اعتبار الكلي معلولاً للفرد.

التفسير الآخر هو: أنَّ المقصود من وساطة الفرد لتحقق الكلي الطبيعي هي الوساطة في العروض، أي أنَّ ملاك حمل مفهوم الإنسان على الشخص الخارجي (الفرد بالعرض) هو وجود الجوهر الإنساني (الفرد بالذات) فيه، ومعناه أنَّ حيّثيَّة الإنسانية هي المصادق الحقيقية وبالذات لمفهوم الإنسان. وكما نلاحظ فإنَّ لازم هذا التفسير ليس شيئاً سوى إثبات الفرد بالذات في ضمن الفرد بالعرض فحسب.

إلا أنَّ يكتفي القائلون بوجود الكلي الطبيعي بهذا المقدار وهو: أنَّ مقصودنا ليس شيئاً سوى صحة حمل الماهية على الفرد فقط. وهذا المعنى - كما أشرنا من قبل - ليعارضه المنكرون لوجود الكلي الطبيعي.

ومن هنا قال بعض العلماء الكبار: إنَّ النزاع بين المثبتين والمنكرين لوجود الكلي الطبيعي يعود إلى نزاع لفظي لاطائل وراءه.

### علة تشخيص الماهية:

إنَّ الكلي الطبيعي - كما بيَّناه - هو نفس الماهية مأخوذة لا بشرط ، بحيث لم يلحظ فيها أيُّ قيد، ولكنها تقبل الاجتماع مع أيَّ قيد أو شرط ، وهذا فهي في الذهن تجتمع مع الماهية المجردة التي هي بشرط لا ، وتتصف بالكلية ، وتقترب

في الخارج مع الماهية المخلوطة، وتتصف بالجزئية.  
ومن الواضح - وقد نسبنا عليه في هذا الدرس - أنَّ اجتماع الكلي الطبيعي مع الماهية المجردة أو الماهية المخلوطة ليس معناه أنَّ هناك ماهيتين مستقلتين تجتمعان أو تُدْعَم إِحداها في الآخر، وإنما المقصود من ذلك هو اجتماع اعتبارين، أي عندما تقرر الماهية في الذهن فإنَّ العقل يستطيع أن يلاحظها بشكلين: أحدهما أن يلتفت إلى أصل المفهوم من دون أن يلاحظ حيّثيَّة خلوه من العوارض المشخصة، وهذا هو نفسه الاعتبار الابشري والكلي الطبيعي.  
الثاني: أن يلاحظ معه حيّثيَّة تحرّده من العوارض أيضاً، وهذا هو نفسه الاعتبار الذي هو بشرط لا.

وهو يستطيع أيضاً أن يلاحظ الماهية الموجودة في الخارج بشكلين: الأول: أن ينظر إلى أصل الماهية المشتركة بين الذهن والخارج، وهذا هو الاعتبار الابشري والكلي الطبيعي. الثاني: أن ينظر إلى حيّثيَّة اختلاطها بالعارض، وهذا هو اعتبار التقيد وبشرط شيء.

والآن إذا سألنا هؤلاء الذين يبيّنون الماهية واعتباراتها بهذا الشكل وقلنا

: لهم

ما هو الشيء الذي يؤدي إلى اتصاف الكلي الطبيعي بالجزئية، مع أنه ذاتاً لا يقتضي مثل هذا الوصف؟

وبعبارة أخرى: ما هو ملوك تشخيص الماهية؟

لأجبوا: بأنَّ الموجب لاتصاف الماهية بالجزئية والتشخص هو اختلاطها بالعارض المشخصة الذي هو من لوازن الماهية الموجودة في الخارج، كما أنَّ الموجب لاتصاف الماهية بالكلية هو خلوها من هذه العوارض، وهو من لوازن الماهية الموجودة في الذهن.

ويلزم من هذا الجواب أنَّ الموجود الخارجي لفرضناه خالياً من العوارض لا أصبح متصفاً بالكلية. وكذا لفرضنا أنَّ الماهية الذهنية افترزت بالعوارض لا تتصف بالجزئية.

ولكن هذا الجواب - كما تلاحظون - ليس مقنعاً على الإطلاق، وذلك لأنَّ السؤال يتكرر حول ماهية كلّ واحد من العوارض بأنه: ما هو الشيء الموجب لجزئيته وتشخيصه حتى تشخيص وتعين الماهية المعروضة أيضاً في ظل تشخيصها؟

وعلاوةً على هذا فمن لوازم هذا الجواب أنَّ الماهية الذهنية إذا افترزت بالعوارض فهي تصبح جزئية، والماهية الخارجية لوجردت من العوارض أصبحت كليلةً. وهذا مما لا يمكن قبوله، وذلك لأنَّ الكلية مفهوم عقليٌّ، وهو يعني قابلية الانطباق على مصاديق متعددة بحيث يكون مرآة لأفراد عديدة، وهذا أمر لا يمكن سلبـه بالاقتران بالعوارض. والموجود الخارجي أيضاً إذا فرض مجردًأ من العوارض فإنه ليس بشكلٍ يكتسب قابلية الصدق على أفراد عديدة. فإنَّ الذين يعتبرون وجود المجردات خالياً من العوارض لا يستطيعون القول إنَّها كلية، وذلك لأنَّها لا توجد فيها خاصية الحكاية عن أفراد متعددين.

ومن هنا اتجه بعض الفلاسفة للبحث عن ملاك تشخيص الماهية في أشياء أخرى من قبيل المادة والزمان والمكان. ولكته من الواضح أنَّ مثل هذه التشبثات لا تغنى شيئاً، فهذا الإشكال وارد عليها جميعاً: ما هو ملاك تشخيص ماهية المادة أو الزمان أو المكان حتى يصبح الاقتران بها مؤدياً إلى تشخيص ماهية أخرى؟

والحاصل: أنَّ ضمَّآلاف الماهيات الكلية والفاقدة للتشخيص إلى ماهية كلية وغير متشخصة أخرى لا يؤدي إلى تشخيصها سواء أكانت من الماهيات

الجوهرية أم من الماهيات العرضية.  
ولأول مرة. حسب ما انتهى إليه علمنا. عرض الفيلسوف الإسلامي الكبير الفارابي حلاً صحيحاً لمسألة ملاك تشخيص الماهية، وخلاصته أن التشخص لازم ذاتي للوجود، والماهية لا تتعين إلا في ظل الوجود. أي إن الماهية من جهة كونها مفهوماً كلياً وقابلة للصدق على أفراد متعددين لا تتشخص ولا تتعين إطلاقاً وإن انحصرت في فرد بواسطة إضافة عشرات القيد إليها، وذلك لأن العقل عندئذ لا يرى من المستحيل صدق ذلك المفهوم المقيد على أفراد متعددين مفروضين، وإن كان في الخارج لا يوجد له سوى فرد واحد.

إذن لا يمكن البحث عن ملاك التشخص في انضمام واقتران الماهيات الأخرى بها. وإنما الوجود العيني هو الذي ليس له قابلية الصدق - ذاتاً - على أي موجود آخر وحتى لو كان موجوداً شخصياً آخر. وأساساً فإن الصدق والحمل وأمثالهما هي من خصائص المفاهيم.

والحاصل أن الوجود هو التشخص ذاتاً، وأنية ماهية تتصف بالجزئية والتشخص بذلك بلحاظ اتحادها بالوجود.

إن جواب الفارابي هذا أصبح منشأ لتحول في رؤية الفلسفه، ولابد من عده بحق انعطافاً في تاريخ الفلسفه. وذلك لأنّه إلى ذلك الزمن كانت البحوث الفلسفية مبنية. ولو بصورة لاشورية. على أنَّ الموجودات الخارجية لابد من معرفتها بواسطة الماهيات فحسب، وفي الواقع فإنَّ الماهية كانت تشكل المحور الأساسي للدراسات الفلسفية، ولكنه منذ الآن فصاعداً التفت الفلسفه إلى الوجود وعرفوا أنَّ للوجود العيني أحکاماً خاصة لا يمكن معرفتها عن طريق الأحكام الماهوية.

ومع الأسف الشديد لم تستطع هذه النقطة المضيئه أن تشع بسرعة على جميع الدراسات الفلسفية لتغيير اتجاهها، وإنما مرت قرون طويلة حتى استطاعت هذه النسبة أن تنمو، وانتهى الأمر إلى الفيلسوف الإسلامي الكبير المرحوم صدر المتألهين الشيرازي فطرح مسألة أصالة الوجود بعنوان كونها الأساس الأصيل للحكمة المتعالية، وإن كان هو أيضاً لم ينفض يده عن أسلوب السابقين في كثير من المباحث، ولا سيما في طرح المسائل الفلسفية المختلفة، فإنه اتبع أسلوب الماضين، وفي أغلب الأحيان فإنه لا يبدي وجهة نظره المبنية على أصالة الوجود إلا في مقام الاستنتاج وإعلان الرأي الأخير.

وفي خاتمة هذا البحث نذكر بأنه بناءً على أصالة الوجود فإن الموضع المذكورة في هذا الدرس والدائرة حول اعتبارات الماهية ولا سيما وجود الكلي الطبيعي في الخارج تتّخذ شكلاً آخر، وحينئذ يمكن قبول وجود الماهية المخلوطة بعنوان أنه اعتبار عقليٌّ فحسب. ولعل القارئ الكريم قد أدرك من خلال هذا الدرس أنَّ منشأ القول بأصالة الماهية هو القول بوجود حقيقي للكلي الطبيعي.

## خلاصة القول

- ١- يقول الحكماء: إن للماهية ثلاثة اعتبارات: اعتبار بشرط شيء أو الماهية المخلوطة، واعتبار بشرط لا أو الماهية المجردة، واعتبار لابشرط وهو الكلي الطبيعي.
- ٢- إن هناك اصطلاحاً آخر للتعبير بـ«لابشرط» و«بشرط لا»، وهو يستعمل في مقام بيان الفرق بين مفهوم الجنس والفصل من ناحية ومفهوم المادة والصورة من ناحية أخرى.
- ٣- استدل القائلون بوجود الكلي الطبيعي في الخارج، بأنه مقسم للماهية المجردة والماهية المخلوطة، والمقسم لا بد أن يكون موجوداً في ضمن أقسامه، ولما كانت الماهية المخلوطة موجودة في الخارج، إذن الكلي الطبيعي لا بد أن يكون موجوداً في الخارج أيضاً.
- ٤- إن صحة هذا الاستدلال تتوقف على إثبات الوجود الخارجي للماهية المقرونة بالعوارض.
- ٥- استدل المنكرون لوجود الكلي الطبيعي في الخارج بأنه لا يتحقق في الخارج سوى أفراد الماهيات، إذن لا يبقى مجال لوجود شيء آخر يسمى الكلي الطبيعي.

- ٦- وأجاب المثبتون بأن الكلي الطبيعي هو تلك الحقيقة المشتركة بين الأفراد.
- ٧- ويوجد إشكال واضح على هذا الجواب وهو أن تلك الحقيقة هي الفرد بالذات للماهية وليس شيئا آخر.
- ٨- واعتبر المحققون وجود الفرد واسطة لوجود الكلي الطبيعي.
- ٩- إن كان المقصود من وساطة الفرد كونه واسطة في الشبه فإن ذلك لا يمكن إثباته، وإن كان المقصود كونه واسطة في العروض فإنه لا يلزم من ذلك وجود حقيقي للكلي الطبيعي.
- ١٠- تخيل الحكماء السابقون أن علة تشخيص جزئية الماهية أو الكلي الطبيعي هي اقترانه بالعوارض، كما أن علة كلية هي خلوه منها.
- ١١- ولا يمكن قبول هذا الرأي وذلك لأن السؤال يعود حول تشخيص كل واحد من تلك العوارض. وعلاوة على ذلك فإن من لوازمه أن الماهية في الذهن إذا اقترن بالعوارض فإنها سوف تتصرف بالجزئية، كما أنها لو تجردت عنها في الخارج لا تتصف بالكلية، بينما الواقع خلاف ذلك.
- ١٢- إن الحل الصحيح للمسألة هو مابينه الفارابي من أن التشخيص هو لازم ذاتي للوجود العيني، كما أن قابلية الصدق والحمل على أفراد متعددين لازم ذاتي للمفهوم العقلي. إذن لا تشخيص الماهية إلا في ظل اتحادها بالوجود العيني.

## الأسئلة:

- ١- اشرح الاعتبارات الثلاثة للماهية.
- ٢- بين الاصطلاح الآخر للتعبير بـ «لابشرط» و«بشرط لا».
- ٣- اذكر دليل القائلين بوجود الكلّي الطبيعي وانقده.
- ٤- اشرح دليل المنكرين لوجود الكلّي الطبيعي وقيمه.
- ٥- بين أقوال الحكماء حول علة تشخيص الماهية وانقدها.
- ٦- ماهي العلاقة التي تلاحظها بين بيان الحكماء السابقين حول وجود الكلّي الطبيعي من ناحية والقول بأصلّة الماهية من ناحية أخرى؟

## الدرس السادس والعشرون

### مقدمة لأصالة الوجود

- نظرة تاريخية للمسألة.
- توضيح الكلمات.  
وهو يشمل:-
  - بيان محل النزاع.
  - فائدة هذا البحث.

## نظرة تاريخية للمسألة:

كما أشرنا من قبل فإن المباحث الفلسفية قبل الفارابي كانت كلها تدور تقريباً حول محور الماهية، وعلى أقل تقدير فهي مبنية - بشكل لاشعوري - على أصلية الماهية، ولم نجد في الأحاديث المنشورة عن فلاسفة اليونان القدماء ما يدلّ بشكل واضح على أصلية الوجود. ولكنه يوجد مثل هذا الاتجاه بين الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا وهمينيار وميرداماد، بل قد توجد في تصاعيف كلامهم تصريحات بذلك أيضاً.

ومن ناحية أخرى فإن شيخ الإسلام الذي اهتم بشكل خاص بمعونة الاعتبارات العقلية وقف موقفاً مضاداً لا تجاه أصلية الوجود وحاول إبطاله عن طريق إثبات اعتبارية مفهوم الوجود، وإن كانت توجد في أحاديثه مطالع تنسجم مع القول بأصلية الوجود، وليس لها تفسير صحيح حسب القول بأصلية الماهية.

وعلى أي حال فإن صدر المتألهين كان أول من طرح هذا الموضوع في مطلع مباحث معرفة الوجود، وجعله الأساس لحل المسائل الأخرى. وهو يقول في هذا الصدد:

«وإنني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات،

حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بينما أن الأمر بعكس ذلك»<sup>(١)</sup> وهو ينسب إلى المشائين القول بأصلية الوجود، وإلى الإشراقيين القول بأصلية الماهية. ولكته بالالتفات إلى أن موضع أصلية الوجود لم يكن مطروحاً من قبل بصورة مسألة مستقلة، ولم يكن مفهومه بينما بشكل تام فإنه ليس من السهل تقسيم الفلسفية بالنسبة لهذا الموضوع واعتبار القول بأصلية الوجود من خصائص مدرسة المشائين قطعاً، والقول بأصلية الماهية من ميزات مدرسة الإشراقيين يقيناً. وعلى فرض أن يكون هذا التقسيم صحيحاً فإنه لا ينبغي الغفلة عن أن أصلية الوجود لم تطرح من قبل المشائين بشكل تظفر فيه بمكانتها بين المسائل الفلسفية ويتبين تأثيرها في حل سائر المسائل، وإنما هم يطرحون المسائل ويبينوها بصورة تتناسب أكثر مع القول بأصلية الماهية.

### توضيح الكلمات:

لكي يتضح معنى هذه المسألة تماماً ويُشخص محل النزاع بدقة لابد أن نبدأ أولاً بتوضيح معنى الكلمات المستخدمة في عنوان المسألة، ثم نبين مفاد العنوان ونعيّن محل النزاع بدقة.

وعادةً تُطرح هذه المسألة بهذه الصورة:

أ يكون الوجود أصيلاً والماهية اعتبارية، أم إن الماهية أصيلة والوجود اعتباري؟

ولكن صدر المتألهين طرحاها بهذا الشكل:  
«للوجود حقيقة عينية».

---

(١) الأسفار الأربع، ج ١، ص ٤٩.

وتلوح هذه الجملة بقرينة المقام إلى أن الماهية ليس لها حقيقة عينية. إذن الكلمات الأساسية في هذه المسألة هي عبارة عن:  
الوجود، الماهية، الأصالة، الاعتبار، الحقيقة.

أما كلمة «الوجود» فقد أشرنا من قبل إلى أنها تستعمل أحياناً بصورة مصدر، وأخرى بصورة اسم مصدر، وأحياناً تستعمل في اصطلاح المنطقين بالمعنى الحرفي.

ومن الواضح أنه لا يقصد المعنى الحرفي للوجود في هذه الدراسة الفلسفية، ولا يراد أيضاً معناه المصدري الذي يتضمن النسبة إلى فاعل ومفعول. ولا يمكن أيضاً أن يراد معنى اسم المصدر بقييد الدلالة على الحدث، إلا أن نجده من هذا القيد بحيث يغدو قابلاً للحمل على الواقعيات العينية ومن جملتها الذات الإلهية المقدسة.

وكلمة «الماهية» مصدر صناعي مأخوذ من «ما هو»، وتستعمل في اصطلاح الفلاسفة بصورة اسم مصدر لكن بشرط تحريره من معنى «الحدث» ليصبح قابلاً للحمل على الذات.

وتحتاج هذه الكلمة في الفلسفة بشكليين: أحدهما أعم من الآخر. وهم يعرّفون الاصطلاح الخاص بهذه الصورة: «ما يقال في جواب ما هو»، ومن الطبيعي أنها تستعمل في مورد الموجودات القابلة للمعرفة الذهنية، وحسب الاصطلاح لها حدود وجودية خاصة تتعكس في الذهن بشكل معقولات أولى (أو مفاهيم ماهوية). ومن هنا فإنّهم يقولون:

«لاماهية لواجب الوجود»، كما أنّ القائلين بأصالة الوجود يقولون بالنسبة لحقيقة الوجود العينية: إنّ نفس الوجود لاماهية له، وأحياناً يعبرون عن ذلك بهذا الشكل قائلين:

«ليس له صورة عقلية».

أما الاصطلاح الأعمّ فيعرفونه بأنه:

«ما به الشيء هو هو».

ويعتبرونه شاملًا لحقيقة الوجود العينية وللذات الإلهية المقدسة أيضًا.

وحسب هذا الاصطلاح يقولون: بالنسبة لله تعالى: «الحق ماهيته إنيته» أي أن ماهية الله هي وجوده. والمقصود من الكلمة «الماهية» في هذه الدراسة هو الاصطلاح الأول، لكن لامفهوم هذه الكلمة أو الماهية بالحمل الأولي، وإنما البحث عن مصاديق هذا المفهوم ، أي الماهية بالحمل الشائع، مثل «الإنسان». وذلك لأن القائلين بأصالة الماهية أنفسهم يعترفون أيضًا بأن هذا المفهوم مفهوم اعتباري<sup>(١)</sup>.

وبعبارة أخرى فإن البحث يدور حول «المفاهيم الماهوية» وليس حول مفهوم «الماهية».

وأما الكلمة «الأصالة» فهي تستعمل في اللغة في مورد الشيء ذاتي الجذور، أي في مقابل «الفرعية»، ولكنها تستعمل في هذا البحث بمعنى خاص وذلك في مقابل «الاعتبارية»، ويفهم معناهما الدقيق معاً.

وقد ذكرنا في الدرس الخامس عشر عدة معانٍ اصطلاحية لكلمة «الاعتباري»، وحسب بعضها تصبح حتى الكلمة «الوجود» أيضًا مفهوماً اعتبارياً، ولكن المقصود من «الاعتباري» في هذا البحث في مقابل «الأصيل» معنى آخر، وكون مفهوم الوجود اعتبارياً حسب الاصطلاح السابق لا ينافي إطلاقاً القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية بالمعنى المقصود في هذا

(١) المقاومات، ص ١٧٥، والمطارحات، ص ٣٦١.

المبحث.

والمقصود من هذين المفهومين المتقابلين: الأصيل والاعتباري هنا هو:

أيُّ واحد من هذين: المفهوم الماهوي أو مفهوم الوجود، هو الذي يحكي

عن الواقع العيني ذاتاً ومن دون أية واسطة فلسفية دقيقة؟

أي بعد قبول أن الواقع العيني ينعكس في الذهن بصورة «هلية بسيطة»

موضوعها مفهوم ماهوي ومحموها مفهوم «الوجود» الذي يحمل عليه حمل

اشتقاق فيظهر بصورة مفهوم «موجود»، ومن الطبيعي أن أي واحد منها قابل

للحمل بشكل من الأشكال على الواقع العيني فيمكن القول مثلاً: «هذا

الشخص الخارجي إنسان»، كما يمكن القول: «هذا الشخص موجود»، وأي

واحد منها ليس مجازاً من الناحية العرفية واللغوية، وفي نفس الوقت يُطرح هذا

السؤال الذي تفرضه النظرة الفلسفية الدقيقة وهو:

مع الالتفات إلى وحدة وبساطة الواقع العيني، وتعدد هذه المفاهيم

والحيثيات المختصة بظرف الذهن، أيلزم أن نعد الواقع العيني هو نفس الحقيقة

الماهوية بحيث يحمل عليها مفهوم الوجود بعنایة عقلية خاصة وبساطة المفهوم

الماهوي، ومن هنا فهو يتتصف بالفرعية والثانوية؟ أم أن الواقع العيني هو

نفس الحقيقة التي نحكي عنها بمفهوم الوجود، والمفهوم الماهوي ليس إلا انعكاساً

ذهنياً لحدود الواقع و قالباً للوجود العيني، حيث يعتبر هو نفسه بعنایة دقيقة،

وفي الحقيقة فإن المفهوم الماهوي هو الذي يتتصف بالفرعية والثانوية؟

إذا اخترنا الشق الأول في هذا السؤال واعتبرنا الواقع العيني هو المصدق

الذاتي وبلا واسطة للماهية، فقد أصبحنا من القائلين بأصلية الماهية واعتبارية

الوجود، وإن سلمنا بصحة الشق الثاني منه واعتبرنا الواقع العيني هو المصدق

بالذات وبلا واسطة لمفهوم الوجود، وعددنا المفهوم الماهوي قالباً ذهنياً لحدود

الواقعيات المحدودة فقد غدرونا من القائلين بأصل الوجود واعتبارية الماهية. وأما كلمة «الحقيقة» التي استعملها صدر المتألهين في عنوان هذه المسألة فإنّ لها اصطلاحات متعددة كثيّرًا:

١- الحقيقة بمعنى استعمال اللفظ فيها وضع له، وذلك في مقابل المجاز الذي هو استعماله في معنى آخر يمتّع بلون من المناسبة مع معناه الحقيقي، مثلاً استعمال «الأسد» بمعنى الحيوان المفترس المعروف حقيقة، وبمعنى الإنسان الشجاع المجاز.

٢- الحقيقة بمعنى المعرفة المطابقة للواقع، كما مرّ علينا في فصل علم المعرفة.

٣- الحقيقة بمعنى الماهية كما يقال: كل فردٍ من الإنسان فإنّهما «متّفقاً على الحقيقة».

٤- الحقيقة بمعنى الواقع العيني.

٥- الحقيقة بمعنى الموجود المستقل المطلق، وهو منحصر بالله تعالى، وهو متداول عند العرفاء، وفي مقابله يصبح وجود المخلوقات «مجازياً» عندهم.

٦- الحقيقة بمعنى الكُنه والباطن، كما يقولون: إنّ حقيقة الذات الإلهية ليست قابلة للإدراك العقلي.

ومن الواضح أنّ المقصود من الحقيقة هنا هو الاصطلاح الرابع.

### بيان محل النزاع:

لاشك أنّ أي موجود له مفهوم ما هو في إنّ مفهومه المتعلق به يُحمل عليه، كما في مفهوم الإنسان فإنه قابل للحمل على الأشخاص الخارجيين. ولاشك أيضاً أنّ مفهوم الوجود يحمل (بصورة حمل اشتراق) على أي موجود خارجي، وحتى في مورد الله الذي لا ماهية له يمكن القول: إنه موجود. وبعبارة أخرى:

من الناحية العقلية كلّ موجود ممكن الوجود فله حيّثيتان: إِحداها حيّثية الماهيّة، والأُخْرَى حيّثية الوجود، كما قال الفلاسفة: «كلّ ممكِن فهو زوج تركيبيٌّ، مركب من ماهيّة وجود». وهذا هو نفس الموضوع الذي طالما أشرنا إليه بأنّ انعكاس الواقعيات الخارجيه في الذهن يكون عادةً بصورة قضيّة تتشكّل من مفهوم ما هوّي ومفهوم الوجود (أي في الأمور ذات الماهيّة).

وفي مثل هذه الموارد إذا فرضنا وجود حيّثية عينيّة وخارجية بإزاء كلّ واحد من هذين المفهومين، أي أنّ المفهوم الماهوّي يحكي عن حيّثية عينيّة، ومفهوم الوجود يحكي عن حيّثية عينيّة أخرى، وبينهما تركيب في الخارج، وبعبارة أخرى: إذا فرضنا أنّ تركيب الموجود من وجود وما هيّة تركيب خارجيٌّ وعينيٌّ فإنّ معنى هذا الفرض كون الماهيّة أصيلةً والوجود أصيلاً أيضًا.

ولكن هذا الفرض غير صحيح، لأنّ أيّ موجود إذا كانت له حيّثيتان عينيّتان فإنّ كلاًّ منها تعكس في الذهن بصورة قضيّة تشتمل على مفهومين، ولا بدّ حينئذ من فرض حيّثية عينيّة أخرى بإزاء كلّ منها، ويستمرّ هذا الأمر إلى مالا نهاية له، ولازم ذلك أن يصبح كلّ موجود بسيط مركباً من حيّثيات عينيّة وخارجية لانهاية لها!

وهذا هو ما يقصده الفلاسفة بقولهم: إنّ تغایر الوجود والماهيّة هو تغایر

ذهنيّ:

إنّ الوجود عارض الماهيّة تصوّراً واتّحدا هويّة أي إنّ عروض وحمل الوجود على الماهيّة يقتضي التعدد والتغيير بينها، ولكن ذلك يحصل في ظرف التصور الذهنيٍّ فحسبٍ، وإلا فإنّ هاتين الحيّثيتين متّحدتان من ناحية الهويّة الخارجيه.

إذ لا يمكن عدّ الماهيّة أصيلة لها واقع عينيٌّ مع كون الوجود أصيلاً

وذا واقع عيني.

كما أنه لا يمكن عدّهما معاً اعتباراً، لأنَّ هذه القضية المسماة بالهلبية البسيطة تحكي عن واقع عيني، ولا بدَّ أن تشمل على مفهوم يكون بإزاء الواقع العيني.

إذن يدور الأمر بين عدَّ الماهية أصلية والوجود اعتبارياً أو بالعكس. وبناءً على هذا فإنَّ طرح هذه المسألة بحيث يكون لها فرضان يبني على عدَّة أُسس:

١- التسليم بمفهوم الوجود بعنوان كونه مفهوماً اسمياً مستقلاً، وحسب الاصطلاح قبول «الوجود المحمولي». وذلك لأنَّ مفهوم الوجود لو كان منحصراً في المعنى الحرفي والرابط بين القضايا فإنه لا يبقى مجالاً مثل هذا الفرض بحيث يحكي عن واقع عيني، وكما يقول صدر المتألهين له حقيقة عينية، ومن الطبيعي حينئذ أن لا يوجد مفرٌ من القول بأصلية الماهية.

٢- القبول بتحليل الموجودات الإمكانية إلى مفهوم الوجود والمفهوم الماهوي. أي لتخيل أحد أنَّ مفهوم الوجود ليس شيئاً سوى مفهوم الماهية، كما نقل عن بعض المتكلمين قوله أنَّ معنى الوجود في أي قضية هو معنى الماهية التي تشكّل موضوع تلك القضية، وفي مثل هذا الفرض لا مجال للتردّي أيضاً بين أصلية الماهية وأصلية الوجود، ويصبح القول بأصلية الماهية هو المتعين، إلا أنَّ بطلان هذا الفرض قد اتّضح لدينا من خلال الدرس الثاني والعشرين.

٣- التسليم بأنَّ تركيب الوجود والماهية هو تركيب ذهنيٌّ، ولا توجد في متن الخارج حيشياتٍ متميزة تكون إدراهما بإزاء المفهوم الماهوي، والأخرى بإزاء مفهوم الوجود، أي إنَّ فرض كونها أصليين معاً هو فرض غير صحيح كما بيناه قبل قليل.

وبناء على هذه الأسس الثلاثة يمكن طرح هذه المسألة بهذا الشكل: أيكون الواقع العيني أصلًا بإزاء المفهوم الماهوي، وبالعرض يُحمل عليه مفهوم الوجود؟ أم بالعكس فهو أصلًا يقع بإزاء مفهوم الوجود، وبالعرض يُحمل عليه المفهوم الماهوي؟ وبعبارة أخرى:

هل الواقع العيني هو المصدق بالذات للماهية أم للوجود؟ فعلى الفرض الأول تغدو معرفة الماهيات والأحكام الماهوية هي نفس معرفة الواقعيات العينية. وعلى الفرض الثاني تعتبر معرفة الماهيات بمعنى معرفة قوالب الموجودات وحدودها المنعكسة في الذهن، وليس معرفة محتواها العيني.

### فائدة هذا البحث:

قد يظن البعض أنّ البحث في أصلّة الوجود أو الماهية هو بحث تفنيٌ، وليس له أي تأثير في حل المسائل الفلسفية المهمة، وهذا قام بحل هذه المسائل كل من القائلين بأصلّة الوجود والقائلين بأصلّة الماهية.

ولكن هذا الظن غير صحيح، وسوف يتضح في البحوث اللاحقة أنّ حل كثير من المسائل الفلسفية المهمة يتوقف على أصلّة الوجود، وكل طرق الحل التي تُقترح على أساس أصلّة الماهية لا تنفع وتوّدّي وبالتالي إلى طريق مسدود كما لاحظنا ذلك في مسألة تشخيص الماهية، فإنّه لا يوجد لها حل صحيح على أساس أصلّة الماهية. ومن الواضح أنّ هذه المسألة لا تعتبر شيئاً بالقياس إلى المسائل المهمة جدًا والتي هي مبنية على أصلّة الوجود، ولو حاولنا ذكر جميع الموارد لامتدّ الحديث وطال. وعلاوة على ذلك فإنّ بيان ارتباطها بأصلّة الوجود يحتاج إلى طرح تلك المسائل ووضع الإصبع على النقاط الحساسة

فيها، مما يستلزم بيانها في مكانها المختص بها.

ونشير هنا إلى مسألتين فلسفيتين مهمتين فحسب، وكلٌ منها تصبح بدورها أساساً لحلّ مسائل قيمة أخرى: إحداهما مسألة العلية وحقيقة علاقة المعلول بالعلة، ونتيجتها على أساس أصالة الوجود عدم استقلال المعلول بالنسبة لعلته المانحة للوجود، وعلى أساس ذلك تخلّ كثير من المسائل المهمة من قبيل نفي الجبر والتفويض وإثبات التوحيد الأفعالي. والأخرى مسألة الحركة الجوهرية الاشتدادية والتكمالية، فإنّ تبيينها متوقف أيضاً على التسليم بأصالة الوجود، وسوف يأتي تفصيل ذلك كله في محله.

إذن مسألة أصالة الوجود مسألة جادة وأساسية وتستحق الاهتمام المضاعف، ولا ينبغي إطلاقاً أيُّ تسامح أو تساهل في تناولها.

## خلاصة القول

- ١- لم تكن مسألة أصلية الوجود أو الماهية مطروحة قبل صدر المتألهين بصورة مسألة مستقلة، وإن كثنا نلاحظ بين الفلاسفة السابقين ميلًا نحو أحد الطرفين، ولكنه لا يمكن نسبة أي واحد من القولين بشكل قطعي إلى مدرسة فلسفية معينة.
- ٢- إنَّ المقصود من الكلمة «الوجود» في هذا البحث هو معنى اسم المصدر مع حذف خاصَّة «الحدث».
- ٣- للماهية اصطلاحان: أحدهما أعمُّ من الآخر، والمقصود منها في هذا البحث هو الاصطلاح الأخصّ، ويقصد بها أيضًا الماهية بالحمل الشائع.
- ٤- المقصود من الأصلية والاعتبارية هنا معنيان متقابلان خاصان، فالأول يعني كون الواقع العيني مصداقاً بالذات لأحد هذين المفهومين، والثاني يعني كونه مصداقاً بالعرض.
- ٥- إنَّ لـ«الحقيقة» اصطلاحات متعددةٌ، والمقصود منها هنا هو الواقع العيني.
- ٦- إنَّ فرض كون الوجود والماهية أصيلين معاً ليس فرضاً صحيحاً، وهو يستلزم التسلسل.

٧- وكذا فرض كونها معاً اعتبارين فهو غير صحيح أيضاً، لأنّ لازمه أن تصبح القضية المسماة بالحقيقة البسيطة غير مشتملة على مفهوم يحكي عن الواقع العيني.

٨- إنَّ طرح المسألة بشكل يكون لها طرفان (أصلية الوجود وأصلية الماهية) مبنيٌ على عدّة أُسس: قبول الوجود المحمولي، ووحدة مفهوم الوجود، وثنائية الماهية والوجود في الذهن لافي الخارج.

٩- معنى أصلية الوجود هو أنَّ الواقع العيني مصدق بالذات لمفهوم الوجود، والمفهوم الماهوي يحكي عن حدود الواقع فحسب ويحمل عليه بالعرض. ومعنى أصلية الماهية أنَّ الواقع العيني مصدق بالذات للمفهوم الماهوي، وينسب إليه مفهوم الوجود بالعرض.

١٠- تظهر نتيجة هذا البحث في مسائل عديدة، من جملتها تشخيص الماهية، وكون المعلول رابطاً بالنسبة إلى علته المانحة للوجود، والحركة الجوهرية التكاملية.

## الأسئلة

- ١- اذكر مختصرأً لتاريخ مسألة أصلية الوجود.
- ٢- ما هو المقصود من الكلمة «الوجود» الواردة في عنوان هذه المسألة؟
- ٣- اشرح اصطلاحات الماهية، وبين المقصود من «الماهية» في هذا البحث.
- ٤- ما هو المقصود من أصلية أو اعتبارية الماهية أو الوجود؟
- ٥- اشرح اصطلاحات «الحقيقة»، وعيّن الاصطلاح المقصود في هذه الدراسة.
- ٦- ما هو معنى قوله انَّ الموجود الممكن مركب من ماهية وجود؟
- ٧- في أي ظرف يمكن تفكيك الوجود عن الماهية؟
- ٨- لماذا لا يمكن القول بأصلية الوجود والماهية معاً، ولا القول باعتباريتها جميعاً؟
- ٩- ما هي الأسس التي يقوم عليها الترديد بين أصلية الوجود وأصلية الماهية؟
- ١٠- اشرح فائدة هذا البحث.

## الدرس السابع والعشرون

### أصالة الوجود

- أدلة أصالة الوجود.
- المجاز الفلسفـي . وهو يشمل:
- حلـ لـ شـهـتـين.

## أدلة أصلية الوجود:

لكي نعرف هل الواقع العيني هو الذي تحكى عنه المفاهيم الماهوية أم أن الماهيات تبيّن حدود الواقعيات الخارجية وقوالبها فحسب، وأما الذي يحكى عن ذات الواقع ويشكل محتوى القوالب المفهومية فهو مفهوم الوجود الذي يُعتبر عنواناً لنفس الواقع، وب بواسطته يلتفت الذهن إلى ذات الواقع؟ وبعبارة أخرى: لكي نعرف هل الماهية أصلية أم الوجود؟ هناك سبل مختلفة، أسهلها التأمل في نفس هذه المفاهيم ومفادها.

عندما نتعمق في مفهوم ماهوي مثل مفهوم «الإنسان» نجد أن هذا المفهوم وإن كان يطلق على عدد من الموجودات الخارجية وهو قابل للحمل عليها، حملًا حقيقياً من دون تجاوز في عرف المعاورين، ولكن هذا المفهوم يكون بشكلٍ بحيث يمكن سلب الوجود منه من دون أن يحصل تغيير في مفاده. وهذا الأمر متفق عليه بين الفلاسفة، حيث يقولون: إن الماهية من حيث هي ماهية لا موجودة ولا معدومة، أي لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم، ولهذا فهي تقع موضوعاً للوجود، وتقع موضوعاً للعدم. إذن الماهية بذاتها لا يمكن أن تعكس الواقع الخارجي، والإلأ أصبح حمل «المعدوم» عليها نظير حمل أحد النقيضين على الآخر، كما هو حمل العدم على الوجود.

والشاهد الآخر على أن الماهية لا تعكس الواقع العيني هو أننا للحكاية عن الواقع خارجي نضطر للاستفادة من قضية تشمل على مفهوم الوجود، وما دون لم نحمل الوجود على الماهية فنحن لم نتحدث عن تحققها العيني وهذا هو أوضح دليل على أن مفهوم الوجود هو الدال على الواقع العيني، وكما يقول بهمنيار في كتاب التحصيل: (١)

«وكيف لا يكون الوجود ذاتحقيقة عينية بينما مفاده ليس شيئاً سوى التتحقق العيني».

وقال بعض المدافعين عن أصلية الماهية:

صحيح أن الماهية بذاتها مجردة من الوجود والعدم، وهي لا تقتضي أبداً منها، ويمكن عدّها «اعتبارية» بهذا المعنى، ولكنها عندما تنسب إلى «الجاعل» والوجود تصبح واقعاً خارجياً، وحينئذ يقال: إن الأصلية للماهية إلا أنه من الواضح كون الانتساب المقارن لتحقق الماهية في الواقع متوقفاً على إيجادها، وهذه عالمة على أن الواقعية للوجود الذي أُقيض عليها.

وهناك دليل آخر على اعتبارية الماهية وهو:

أن تحليل الواقع العيني إلى حيثيتين، هما الماهية والوجود، يتم بالعلم المحسولي وفي ظرف الذهن فحسب، ولا يوجد أثر للماهية في العلم الحضوري، بينما لو كانت الماهية أصلية للزم أن يتعلق بها العلم الحضوري، لأنه في هذا العلم يتعلق الإدراك والمشاهدة الباطنية بذات الواقع العيني من دون

(١) ليرجع من شاء إلى «التحصيل»، ص ٢٨٦. وقد نقلنا هذا القول بالمعنى لا بالنص لغموض عبارة الكتاب.

وساطة صورة أو مفهوم ذهني.

وقد يُشكل على هذا الدليل بأنّه: كما لا يوجد في العلم الحضوري أثر للمفاهيم الماهوية، فإنه لا يُلمس فيه أثر لمفهوم الوجود أيضاً. وبعبارة أخرى: كما أنّ المفاهيم الماهوية يتم الحصول عليها من التحليل الذهني، فكذا مفهوم الوجود فإنه يتحقق في ظرف التحليل الذهني. إذن لا يمكن القول بأصلية الوجود.

وفي الجواب على هذا الإشكال نقول: لاشك أنّ حيّثيّي الماهيّة والوجود يمكن تفكيرهما عن بعضهما في ظرف الذهن فحسب، وهذه الثنائيّة مختصة بظرف التحليل الذهنيّ، ومن هنا فإنّ مفهوم الوجود -من حيث كونه مفهوماً ذهنياً- ليس عين الواقع الخارجيّ ولا يتمتع بالأصلية، ولكن نفس هذا المفهوم وسيلة للحكاية عن أنّ هناك في الخارج واقعاً موجوداً ومنه يُنتزع المفهوم الماهويّ، وهذا هو المقصود من أصلية الوجود وكونه ذا واقع عينيّ.

وعلاوةً على هذا فقد اتّضح في الدرس الماضي أنّ الأمر يدور بين أصلية الوجود وأصلية الماهيّة، وباٌبطال أصلية الماهيّة يتم إثبات أصلية الوجود.

ويوجد دليل آخر على أصلية الوجود واعتباريّة الماهيّة، وهو ما أشرنا إليه في الدرس الخامس والعشرين من أنّ الحيّثيّة الذاتيّة للماهيّة ليست حيّثيّة تشخّص، بينما الحيّثيّة الذاتيّة للواقعيات الخارجيّة هي حيّثيّة تشخّص وإباده عن الكلية والصدق على الأفراد، وكلّ واقع خارجيّ. من جهة كونه واقعاً خارجيّاً. لا يمكن أن يتّصف بالكلية وعدم التشخّص، ومن ناحية أخرى فإنّ كلّ ماهيّة مالم توجد في الخارج فإنّها لا تتّصف بالتشخّص والجزئيّة. ومن هنا يُعرف أنّ الحيّثيّة الماهويّة هي حيّثيّة مفهوميّة وذهنيّة تتميّز بشأنية الصدق

على أفراد عديدة، والواقع العيني مختص بالوجود، أي أنه مصداقه الذاتي.

ويمكن إقامة دليل آخر على أصالة الوجود وهو مبني على أمر يسلم الفلاسفة بصحّته من أنّ الذات الإلهية المقدسة منزّهة عن الحدود التي تحكمها المفاهيم الماهوية، أي أنه تعالى لاماهية له بالمعنى المقصود هنا، بينما هو أعظم الواقعيات أصالة، وهو الذي يُضفي الواقعية على كلّ موجود. ولو كان الواقع الخارجي هو المصدق الذاتي للماهية للزم أن يصبح واقع الذات الإلهية مصداقاً ماهية من الماهيات.

ومن الواضح أنّ هذا الدليل متوقف على مقدمة لا بدّ من إثباتها في فصل معرفة الله، إلا أنّها لما كانت مورداً لقبول أصحاب أصالة الماهية أيضاً، لذا فإنّها يمكن الاستفاده منها في هذا المجال، وعلى الأقلّ فإنّها احتجاج عليهم من باب الجدال بالتي هي أحسن.

### البُخَارِيُّ الْفَلْسُفِيُّ:

قد تطرأ على الذهن شبهة خلاصتها:

إذا كان معنى أصالة الوجود هو أنّ الواقع العيني مصدق ذاتي للوجود فإنّ لازم ذلك أن يصبح مصداقاً بالعرض للماهية، أي أن حلّ ماهية مثل الإنسان على أفرادها الخارجيين يكون بالعرض بواسطة في العروض، والاتّصاف بمثل هذا المفهوم بمحاري وقابل للسلب. إذن لا بدّ أن يكون صحيحاً سلب مفهوم الإنسان عن أفراده الخارجيين. وليس هذا الكلام إلا سفسطة صارخة.

والجواب على هذه الشبهة هو: كما أشرنا خلال شرّحنا للدليل الأول أنّ

حمل كلّ ماهيّة على أفرادها الخارجيين حملٌ حقيقيٌّ وحالٌ من التجوز من الناحية العرفيّة واللغويّة، إلا أن الأحكام الفلسفية الدقيقّة ليست تابعة للحقيقة والمحاجز العرفيين اللغويين، كما أنه لا يمكن البحث عن مفتاح حلّها بين القواعد المتعلّقة بالألفاظ. فقد يكون أحد الاستعمالات حقيقيّاً من الناحية اللغويّة إلا أنه مجازيٌّ من وجهة النظر الفلسفية، وقد يكون الأمر بالعكس فيصبح الإطلاق مجازياً من الناحية اللغويّة، لكنه حقيقيٌّ من وجهة النظر الفلسفية.

مثلاً يقول علماء اللغة وأصول الفقه: إنَّ المعنى الحقيقيَّ للمشتقات هو أن هناك ذاتاً قد ثبت لها مبدأ الاستقاق، فـ«العالم» يعني من له «علم»، وـ«الموجود» يعني أي شيء ثبت له «الوجود». إذن إذا أطلقتُ كلمة «الموجود» على ذات الوجود العينيِّ فإنه يكون إطلاقاً مجازياً من الناحية اللغويّة، ولكنه ليس كذلك من وجهة النظر الفلسفية.

والأمر هنا على هذا المنوال، أي إنه من الناحية العرفيّة لا يوجد تفكير بين المحدّد والمحدود، فكما أنَّ الموجود المحدود يُعتبر أمراً واقعياً، فكذا حده يعتبر عندهم أمراً واقعياً وعينياً، بينما الحقيقة من وجهة النظر الفلسفية ليست بهذه الصورة، فحدود الموجودات تُنتزع -في الواقع- من أمور عدميّة، وعددها واقعية أمر مجازيٌّ واعتباريٌّ.

ولنذكر مثالاً يقرّب الموضوع للذهن: إذا قطعنا ورقة بشكال مختلفة منها المثلث والمربيع و... فإنه تصبح لدينا قطع من الورق، وكلّ منها علاوةً على كونه قطعةً من الورق فإنه يتّصف بصفة أخرى هي المثلث أو المربيع أو... بينما

لم تكن هذه الصفات موجودة قبل تقطيع الورقة. ويقول العرف هنا: إنَّ أشكالاً وصفات خاصةً قد وُجِدَتْ في الورقة، وقد أُضِيفَتْ إليها أمورٌ وجودية، بينما في الواقع لم يوجد شيءٌ أُضِيفَ إلى الورقة المذكورة غير التقطيع الذي هو من الأمور العدمية.

و بعبارة أخرى: إنَّ الخطوط والحدود التي ترسمها الأشكال المختلفة ليست شيئاً سوى ما ينتهي إليه سطح قطع الورق، كما أنَّ السطح في الحقيقة أيضاً هو ما ينتهي إليه الحجم. ولكن هذه الحدود العدمية تُعتبر من الناحية العرفية والسطحية أموراً وجودية وصفات عينية، ويعده سلب الوجود عنها من قبيل إنكار البديهيات.

وهنا نضيف أنَّ المفهوم الماهوي للورق (بعنوان كونه مثلاً) بالنسبة للواقع العيني، له مثل هذه الحال، أي إنَّه يمحكي عن حدود واقع خاص (ومن الواضح أنها حدود مفهومية وليس حدوداً هندسية) وهي حدود تعتبر منزلة قوالب فارغة للواقعيات، والواقع العيني هو الذي يشكل محتواها. والماهية ليست شيئاً سوى هذا القالب المفهومي للواقع الخارجي، ولكنها لـما كانت وسيلة ومرآة لمعرفة الموجود الخارجي وهي لا تُلحظ بشكل استقلالي فهي تؤخذ منزلة الواقع الخارجي، وهذا هو معنى كون الماهية اعتبارية، أي أنَّ تصور الماهية أمراً واقعياً هو من قبيل اعتبار المفهوم عين المصدق الخارجي.

وبناءً على هذا يمكننا تشبيه الذهن بمرآة تظهر فيها المفاهيم الماهوية مثل الصور، وب بواسطتها نطلع على حدود الواقعيات الخارجية والأجزاء المختلفة للوجود. وفي هذه النظرة الآلية والمرآتية لانلتفت بشكل استقلالي إلى نفس الصور، وإنما عن طريقها نركز التفاتنا على أصحاب الصور أي الواقعيات

العينية، وهنا يُخيّل للإنسان أن هذه الصور هي نفس أصحابها. كما أننا عندما نتأمل صورنا في المرأة نتخيل أننا ننظر إلى أنفسنا، بينما الذي يشاهد في المرأة إنما هو انعكاس لألوان خطوط وجوهنا، أي انعكاس للحدود وليس هؤلاء المحدود. إلا أننا نستطيع القول - من وجهة النظر السطحية - أن ما نشاهده في المرأة هو وجوهنا.

وتحمل الماهيات على الموجودات هو من هذا القبيل، وهذا الحمل وإن كان من الناحيةعرفية يُعتبر حملًا حقيقياً، إلا أنه يتضح لنا بالنظر الفلسفية العميقه أنه ليس سوى انعكاس لقوالبها، لا أنه عينها. ومن هنا أخذ صدر المتألهين يؤكد كثيراً في كتبه على «أن الماهية شبح ذهنی أو قالب عقلي للحقيقة العينية».(١)

وبهذه التوضيحات عرفا أن المكان الحقيقي للماهية. من جهة كونها ماهية هو الذهن فحسب، وتحققها العيني يكون بوجود أفرادها. والماهية من وجهة النظر الفلسفية الدقيقة. لا تتحقق بالذات تحققاً عينياً. إذن وجود الماهية الخلوطة وبالتالي وجود الكلي الطبيعي في الخارج يمكن قبوله بالمعنى الاعتباري فحسب كما مرت الإشارة إليه في نهاية الدرس الخامس والعشرين. ومن هنا يمكن الادعاء بأن القول بوجود حقيقي للكلي الطبيعي هو نفسه القول بأصالة الماهية، وأن القول بوجود الكلي الطبيعي بالعرض، وأن أفراده واسطة في عروض الوجود للكلي الطبيعي، هو في الواقع نفس القول بأصالة الوجود، أي أن الكلي الطبيعي الذي هو الماهية أمر اعتباري، ونسبة الوجود والتحقق الخارجي إليه هي بالعرض، وهي لون من المجاز الفلسفـيـ.

---

(١) الأسفار الأربع، ج ١ ص ١٩٨، وج ٢ ص ٢٣٦.

## حل لشبهتين:

تمسك القائلون بأصالة الماهية ب شبّهات أهمّها هاتان الشبهتان:

**الشبهة الأولى:** لو كان الوجود أصلًاً وهو واقع عينيًّا لللزم إمكانية حمل مفهوم «موجود» عليه، ومعنى هذا أنَّ للوجود وجوداً، إذن لا بدَّ أن نفرض لهذا وجوداً عينياً آخرَ، وهو بدوره يقع موضوعاً لـ«موجود»، ويستمرُّ هذا الوضع إلى مالاً نهاية، ولازم ذلك أنَّ لكلَّ موجود عددًا لأنهايَاً من الوجود!

فنَّ هذا نفهم أنَّ الوجود أمر اعتبريٌّ، وتكرار حمل «موجود» عليه تابع لاعتبار الذهن.

## جواب هذه الشبهة:

أنَّ أساس هذه الشبهة هو الاستناد إلى القواعد اللغوية، حيث إنَّ لفظ «موجود» لكونه مشتقاً فهو يدلُّ على ذات قد ثبت لها مبدأ الاستيقاظ («وجود»)، ولازم ذلك تعدد الذات والمبدأ. إذن عندما يُحمل مفهوم «موجود» على الوجود العيني فلابدَ من فرض ذات قد ثبت لها مبدأ الاستيقاظ الذي هو أمر آخرُ، وهكذا...

ولكتنا نبهنا غيرَ مرّة على أنَّ المسائل الفلسفية لا يمكن حلّها على أساس القواعد اللغوية. ومفهوم موجود في العرف الفلسفى علامه على التحقق العيني والخارجي فحسبُ، سواء أكانت حيثية التتحقق الخارجي في ظرف التحليل الذهني غيرَ حيثية موضوع القضية أم كانت هي بنفسها. مثلاً عندما يُحمل هذا المفهوم على ماهية فإنه يُفيد أنَّ بين الموضوع والمحمول تعددًا وتغييرًا، ولكنه عندما يُحمل على ذات الوجود العيني فإنَّ معناه كون الوجود الخارجي عين

حيثية الموجودية.

وبعبارة أخرى: إنَّ حمل المشتق على الذات ليس دائمًا علامَةً على التعدد والتجانف بين الذات ومبدأ الاستيقاف، وإنما أحياناً يكون علامَةً على وحدتها. والحاصل أنَّ معنى حمل موجود على الوجود العيني هو أنَّه عين الموجودية والواقع الخارجي ومنشأ انتزاع مفهوم «موجود» لأنَّه يوجد بوجود آخر.

**الشبهة الثانية:** لو كان الواقع العيني مصداقاً بالذات للوجود، فعنده، أنَّ أيَّ واقع فهو بالذات موجود، ولازم ذلك أنَّ كلَّ واقع خارجي فهو واجب الوجود، بينما الموجود بالذات هو الله تعالى فحسب.

**جواب هذه الشبهة:**

إنَّ أساس هذه الشبهة هو الخلط بين اصطلاحين لقولنا «بالذات»، وفي الواقع أنَّ هذه المغالطة حاصلة من باب الاشتراك اللغطي.

توضيح ذلك: أنَّ كلمة «بالذات» تستعمل أحياناً في مقابل «بالغير»، ومعناه أنَّه لا توجد واسطة في الثبوت، ويقال في مورد الله تعالى إنَّه «موجود بالذات» أو «واجب الوجود بالذات» أي ليس بالغير، وليس له علة موجودة، وبعبارة أخرى: إنَّ حمل «موجود» أو «واجب الوجود» عليه ليس بحاجة إلى واسطة في الثبوت.

وستعمل هذه الكلمة أحياناً أخرى في مقابل «بالعرض» ومعناها حينئذ أنَّ حمل مُحمولٍ ما ليس بحاجة إلى واسطة في العروض وإنْ كان بحاجة إلى واسطة في الثبوت، كما نقول بناءً على أصلَة الوجود: إنَّ الواقع العيني مصدق بالذات للموجود، ولكنه مصدق بالعرض للماهية.

وبحسب الاصطلاح الثاني يصبح وجود الله تعالى - الذي لا واسطة له في الثبوت وبحسب الاصطلاح الأول «بالذات» أيضاً - مصداقاً بالذات للوجود، وجود المخلوقات أيضاً كذلك مع أنّ لها علّة موجودة وواسطة في الثبوت. ومعناه أنّ الموجودية صفة حقيقية لوجودها وليس صفة لما هيّاها ، ومن وجهة النظر الفلسفية فإنّ الماهيات تتصرف بالموجودية بالعرض.

## خلاصة القول

- ١- إنَّ أبسط دليلٍ علىِ أصلَةِ الْوُجُودِ هوَ أَنَّ المَاهِيَّةَ ذاتاً لا تقتضي النسبة إلىِ الْوُجُودِ ولا إلىِ الْعَدْمِ، ومثل هذا الشيءُ لا يمكن أن يكون عاكساً للواقع العينيٍّ. وأيضاً ما دمنا لم نحمل مفهوم الْوُجُودِ علىِ المَاهِيَّةِ فإننا لأنكُون قد تحدّثنا عن تحقّقها في الواقع العينيٍّ.
- ٢- قال بعض أصحاب أصلَةِ المَاهِيَّةِ: إنَّ المَاهِيَّةَ الأصيلَةَ هي تلك المَاهِيَّةُ المنتسبة إلىِ الجاعل. وفي مقابلته لابد من القول: إنَّ هذِ الانتساب المقارن لتحقّق المَاهِيَّةِ في الواقع لا يحصل إلَّا عندما يوجدُها الجاعل، إذن تكون أصلَةَ ذلك الْوُجُودِ الذي أُضفتُ علىِ المَاهِيَّةِ.
- ٣- الدليل الثاني علىِ أصلَةِ الْوُجُودِ أنه في العلم الحضوري حيث تتم مشاهدة نفس الواقع العيني بلا واسطة لا يوجد أيُّ أثرٌ للمَاهِيَّةِ.
- ٤- الدليل الثالث هوَ أَنَّ الحِيثِيَّةَ الذاتيَّةَ لِلواقعِيَّاتِ الْخَارِجِيَّةِ هي حِيثِيَّةُ التَّشْخُصِ والإِبَاءِ عن الصدق علىِ الأفراد، بينما الـمَاهِيَّةُ لَا تَأْبِي الصدق علىِ الأفراد، وهي لا تتشخص بدون الْوُجُودِ.
- ٥- الدليل الرابع هوَ لِوكَانِ الواقعُ الْخَارِجِيُّ مصداقاً ذاتياً للمَاهِيَّةِ لِلزُّمِّ أن تكون الله تعالى أيضاً مَاهِيَّةً.

- ٦- قد يتوهم البعض أن الواقع العيني لوكان مصداقاً بالعرض للماهية للزم أن يصح سلب الماهية عنه، بينما نلاحظ أن سلب «الإنسان» عن أفراده الخارجيين ليس صحيحاً.
- ٧- الجواب هو أن المقصود من كون الواقع مصداقاً بالعرض للماهية هو أن الماهية تحكي عن حدود وقوالب الواقعيات فحسب، لا عن ذاتها. وهذه الحدود وإن كانت واقعية عند العرف، إلا أنها أمور عدمية من وجهة النظر الفلسفية الدقيقة.
- ٨- والنتيجة هي أن القول بوجود حقيقي للكلي الطبيعي في الخارج هو نفس القول بأصلية الماهية، وأن القول بوجوده بالعرض هو نفس القول بأصلية الوجود.
- ٩- من شبكات أصحاب أصلية الماهية أن الوجود لوكان أمراً عينياً للزم أن يصبح حمل «موجود» عليه صحيحاً، أي أن يتم إثبات وجود له، وهذا بدوره يصبح موضوعاً لفهم «موجود»، ولازم ذلك إثبات عدد غير متناه من الوجودات لكل موجود واحد!
- ١٠- الجواب هو أن حل «موجود» على الواقع العيني هو يعني أن نفس الواقع العيني منشأ لانتزاع هذا المفهوم.
- ١١- وعندهم شبهة أخرى وهي: لوكان الواقع العيني مصداقاً بالذات لوجود للزم أن يصبح كل موجود واجب الوجود.
- ١٢- الجواب هو أن المقصود من قولنا «بالذات» هنا في مقابل «بالعرض»، وليس في مقابل «بالمغير». ومعنى أنه لا توجد واسطة في العروض، وليس مقادها أنه لا توجد أيضاً واسطة في الثبوت حتى يلزم منه أن يصبح كل موجود واجب الوجود.

## الأسئلة:

- ١- اشرح الأدلة على أصلية الوجود.
- ٢- لماذا لا يمكن اعتبار الماهية المنتسبة إلى المخاطل أصلية؟
- ٣- أيلزم من القول بأصلية الوجود أن تُسلب الماهيات من أفرادها؟
- ٤- ما هو معنى حمل «موجود» على الواقع العيني؟
- ٥- أيلزم من أصلية الوجود أن يصبح كل موجود واجب الوجود؟

الدرس الثامن والعشرون

الوحدة والكثرة

- إشارة إلى عدة مباحث ماهوية.
  - أقسام الوحدة والكثرة.
  - الوحدة في مفهوم الوجود.
  - المتواطئ والمشكك.

وهو يشمل:-

## إشارة إلى عدّة مباحث ماهوية:

إنَّ المفهوم الماهوي إِمَّا ان يكون بسيطاً أو مركباً. والمفهومان الماهويان البسيطان ليس لهما- بالطبع- جهة اشتراك ، وهم متبادران تماماً. وذلك لأننا إذا فرضنا جهة الاشتراك بينهما هي عين ماهيّتهما البسيطة بحيث لا تكون لأيٍّ منها جهة امتياز، فحينئذ لا يكون هناك تعدد، بل توجد ماهية واحدة فحسب، وإذا فرضنا أنَّ لكلَّ منها جهة امتياز علاوةً على جهة الاشتراك بينهما، في هذه الصورة يصبح كُلُّ منها مركباً من حيّثيّتين ماهويتين، وهذا خلاف فرض كونهما بسيطين.

إذن كلَّ مفهومين ماهويين بسيطين فهم متبادران بتمام الذات. وأمّا إذا كانا مركبين أو كانا أحدهما مركباً فحينئذ يمكن أن تُفرض لهما صور مختلفة. في المنطق الكلاسيكي اعتبرت الماهيات المركبة محتويةً على جزءين على أقل تقدير: أحدهما جزء مشترك يسمى «الجنس»، وهو مفهوم مهم غير متعين، ويتم الحصول عليه من الترديد بين عدّة أنواع، والآخر جزء مختص يسمى «الفصل»، وهو يؤدي إلى تعين الجنس.

فهم يقولون: إنَّ ماهيّة الإنسان مركبة من مفهوم «حيوان» ومفهوم «ناطق»، حيث يكون الأول جنساً مشتركاً بين أنواع الحيوانات، والثاني فصلاً

مختصاً بالإنسان.

وقد يكون مفهوم الجنس بدوره مرتكباً وله جنس أعلى وأعم، كما هو مفهوم «الجسم» الذي يشمل الحيوان والجماد والنبات.

إلا أنهم يعتبرون مفهوم الفصل بسيطاً وغير قابل للتركيب.

وبالتالي فإنهم يعدون لجميع الماهيات المركبة عشرة أجناس عالية بسيطة أو عشر مقولات، وهي كما يأتي:

الجوهر، الكمية، الكيفية، الإضافة، الوضع، أين (النسبة المكانية)، متى (النسبة الزمانية)، الجدة (النسبة إلى شيء خارج)، أن يفعل (حالة التأثير التدريجي)، أن ينفعل (حالة التأثير والانفعال التدريجي).

وهناك اختلافات بين الفلاسفة حول عدد المقولات (الأجنس العالية)، وهل أنها جميعاً من قبيل المفاهيم الماهوية (المقولات الأولى) حقاً، أم أن بعضها على الأقل (مثل الإضافة والمقولات المشتملة على مفهوم النسبة) هو من قبيل المقولات الثانية، إلا أننا نغض الطرف هنا عن دراستها والتحقيق فيها. وبناءً على القول بالجنس والفصل المنطقيين وعلى أن جميع الماهيات المركبة تنتهي إلى عدد من المقولات فإن تميزها يتمّ بصورتين:

إحداهما أن تميز بتمام الذات، وذلك عندما نقارن بين ماهيتين من مقولتين، بحيث لا يكون بينهما حتى جنس مشترك ، مثل مفهوم «الإنسان» ومفهوم «البياض».

الثانية أن تميز بعض الذات، وذلك عندما نقارن بين ماهيتين من مقوله واحدة، مثل مفهوم «القرَّاس» ومفهوم «البقرة» المشتركين في الحيوانية والجسمية والجوهرية.

والحاصل أن الماهيات التامة (الأنواع) إن كانت بسيطة فهي متباعدة مع

بعضها ومتمايزـة بـتمام الذـات، وكـذا إـذا كانت مركـبة وهـي من مـقولـتينـ. والـفـصـول والأـجـنـاسـ العـالـيةـ كـلـلـهـاـ تـعـبـرـ بـسيـطـةـ وـمـتـمـاـيـزـةـ عن بعضـهاـ بـتمـامـ الذـاتـ، ولاـ يـكـنـ فـرـضـ جـنـسـ يـشـمـلـ جـمـيعـ المـاهـيـاتـ، وـمـنـ هـنـاـ لـاـ يـكـنـ عـدـ جـمـيعـ المـاهـيـاتـ مشـتـرـكـةـ حتـىـ فيـ جـزـءـ ماـهـوـيـ.

وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ فإنـ مـفـهـومـ «ـالـوـجـودـ»ـ الـذـيـ هوـ مـنـ الـمـعـقـولـاتـ الثـانـيـةـ الـفـلـسـفـيـةـ مـفـهـومـ بـسـيـطـ وـمـتـعـيـنـ وـعـامـ وـمـطـلـقـ عـنـهـمـ، وـهـوـ يـخـصـصـ وـيـقـيـدـ بـإـضـافـتـهـ إـلـىـ أـيـ مـاهـيـةـ، وـمـفـهـومـ الـوـجـودـيـ الـذـيـ تـمـ تـخـصـيـصـهـ وـتـقـيـيـدـهـ بـهـذـهـ الصـورـةـ يـسـمـوـنـهـ «ـحـصـةـ»ـ مـنـ الـمـفـهـومـ الـكـلـيـ لـ «ـالـوـجـودـ»ـ.

وبـهـذـاـ الشـكـلـ ظـهـرـتـ اـصـطـلـاحـاتـ مـنـ قـبـيلـ الـبـساطـةـ وـالـتـرـكـيبـ، الـإـبـاهـ وـالـتـعـيـنـ، الـمـشارـكـةـ وـالـتـماـيزـ، الـعـمـومـيـةـ وـالـتـخـصـصـ، الـإـطـلاقـ وـالـتـقـيـيدـ فيـ الـمـوـارـدـ الـمـذـكـورـةـ، وـلـابـدـ أـنـ نـضـيـفـ إـلـيـهـاـ اـصـطـلـاحـ «ـالـتـشـخـصـ»ـ الـذـيـ مـرـبـيـانـهـ فيـ الدـرـوـسـ الـمـاضـيـةـ.

إـلاـ أـنـ بـيـنـهـاـ مـفـهـومـينـ أـسـاسـيـنـ، وـهـماـ مـفـهـومـ «ـالـوـحـدـةـ»ـ وـمـفـهـومـ «ـالـكـثـرـةـ»ـ. وـنـخـاـوـلـ هـنـاـ أـنـ نـلـقـيـ بـعـضـ الضـوءـ عـلـىـ هـذـيـنـ الـمـفـهـومـيـنـ.

### أـقـسـامـ الـوـحـدـةـ وـالـكـثـرـةـ:

كـلـ مـاهـيـةـ نـوعـيـةـ نـأـخـذـهـاـ بـعـينـ الـاعـتـبـارـ فـهـيـ غـيرـمـاهـيـةـ الـأـخـرـىـ، وـإـذاـ كـانـتـ هـنـاكـ مـاهـيـتـاـنـ بـسـيـطـتـاـنـ فـإـنـهـ لـاـ تـوـجـدـ بـيـنـهـاـ جـهـةـ مـشـتـرـكـةـ، وـكـذاـ إـذاـ كـانـتـ هـنـاكـ مـاهـيـتـاـنـ مـرـكـبـتـاـنـ وـكـلـ مـنـهـاـ مـنـ مـقـولـةـ فـإـنـهـ لـاـ تـوـجـدـ بـيـنـهـاـ جـهـةـ مـشـتـرـكـةـ. وـبـالـالـتـفـاتـ إـلـىـ أـنـنـاـ نـسـتـطـيـعـ أـنـ نـأـخـذـ بـعـينـ الـاعـتـبـارـ أـيـ مـاهـيـةـ وـحـدـهـاـ وـنـسـتـطـيـعـ أـنـ نـلـاـحـظـهـاـ مـعـ مـاهـيـةـ أـخـرـىـ أـوـ أـكـثـرـ، فـإـنـهـ يـُـسـتـرـعـ مـنـ هـذـاـ مـفـهـومـانـ مـتـقـابـلـانـ هـمـاـ «ـالـواـحـدـ»ـ وـ«ـالـكـثـرـ»ـ.

والوحدة التي تُنسب إلى أي ماهية تامة تسمى «الوحدة النوعية»، وتكرار تصورها في ذهن واحد أو عدة أذهان لا يلحق أي ضرر بوحدتها، لأن المقصود هو الوحدة المفهومية وليس وحدة وجودها الذهني.

وكذا عندما نأخذ بين الاعتبار جهة ذاتية مشتركة بين عدة ماهيات مركبة فإننا ننسب إليها وحدة أخرى تسمى «الوحدة الجنسية».

وفي مقابل هذين القسمين من الوحدة توجد «الوحدة العددية» التي تحمل على كل فرد من الماهية، وملاكمها هو ذلك الشخص الذي يراه الفلسفه السابقون متوقفاً على العوارض الشخصية، والرأي الصحيح هو أنَّ هذا الشخص وهذه الوحدة صفة لوجود الفرد ذاتياً وتُنسب بالعرض للماهية.

ويسمون أفراد الماهية الواحدة الذين يتميزون ذاتياً بالكثرة العددية «واحدة بال النوع»، ويسمون الأنواع المندرجة في جنس واحد وهي تتصف ذاتياً بالكثرة النوعية «واحدة بالجنس».

ومن الواضح أنَّ هذين القسمين من الوحدة ليسا صفتين حقيقيتين للأفراد والأنواع، وإنما هما يُنسبان إليها بالعرض.

والحاصل أنَّ الوحدة الماهوية بالذات صفة للنوع والجنس وهي تحمل على الأفراد والأنواع بالعرض، وذلك على العكس من وحدة الفرد فهي في الواقع صفة لوجود الفرد وتُنسب إلى ماهيته بالعرض. ومن جهة أخرى فإنَّ الأفراد الخارجيين لهم وجودات متعددة، وهم يتصرفون بالكثرة ذاتياً، ولكنه بالالتفات إلى أنَّ لهم ماهية واحدة، لذلك يُطلق عليهم اسم «الواحد بالنوع»، وكذا الأنواع المختلفة فلها كثرة نوعية ذاتياً، ولكنه بلحاظ جنسها الواحد يطلق عليها اسم «الواحد بالجنس».

إذن كل واحد من الموجودات الخارجية له وحدة شخصية، وعندما نأخذ

بعين الاعتبار أكثر من واحد منها فإنها تتصنـف بالكثـرة. وكل واحـدة من هـاتـين الصـفتـين تـعـتـبر من المـفـاهـيم الـانتـزـاعـيـة وـمـن قـبـيل المـعـقـولـات الـثـانـيـة، ويـتـم اـنتـزـاعـها مـن وجـود الـمـوـجـودـات بـنـاءً عـلـى أـصـالـة الـوـجـود، وـمـن هـنـا نـصـبـح «للـوـجـود» وـحـدة وـكـثـرة غـير الـوـحـدة وـالـكـثـرة الـمـاهـوـيـة.

وـمـن هـذـا يـكـنـ الحـدـس بـأـنـ الـأـعـدـاد الـمـخـتـلـفـةـ. وـالـتـي هي مـصـادـيق لـلـكـثـرة تـكـونـ مـن قـبـيلـ المـعـقـولـات الـثـانـيـةـ، لاـ مـن قـبـيلـ المـعـقـولـات الـأـوـلـيـ وـالـمـعـقـولـات الـمـاهـوـيـةـ كـمـا زـعـمـ أـكـثـرـ الـفـلـاسـفـةـ. وـهـذـا الـمـوـضـوعـ دـلـلـةـ اـخـرـىـ نـعـرـضـ هـنـاـ عـنـ ذـكـرـهـاـ.

وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ فـإـنـهـ بـنـاءـ عـلـىـ أـصـالـةـ الـمـاهـيـةـ تـصـبـحـ الـكـثـرةـ الـمـاهـوـيـةـ دـائـماـ عـلـامـةـ عـلـىـ كـثـرةـ الـمـوـجـودـاتـ الـعـيـنـيـةـ وـالـخـارـجـيـةـ، لـأـنـ كـلـ وـاحـدةـ مـنـهـاـ حـسـبـ الـفـرـضـ تـحـكـيـ عنـ حـيـثـيـةـ عـيـنـيـةـ خـاصـةـ، وـإـنـ كـانـتـ كـثـرةـ الـمـوـجـودـاتـ الـخـارـجـيـةـ لـاـ تـسـتـلـزمـ دـائـماـ الـكـثـرةـ الـمـاهـوـيـةـ، فـثـلـاـ كـثـرةـ أـفـرـادـ الـمـاهـيـةـ الـواـحـدةـ لـاـ تـتـنـافـىـ مـعـ وـحـدةـ مـاهـيـتـهـاـ.

وـبـالـالـلـتـفـاتـ إـلـىـ هـذـهـ الـمـلاـحظـةـ يـطـرـحـ سـؤـالـ وـهـوـ: أـتـكـونـ كـثـرةـ الـمـاهـيـاتـ بـنـاءـ عـلـىـ أـصـالـةـ الـوـجـودـ. كـاـشـفـةـ أـيـضاـ عـنـ كـثـرةـ وـجـودـاتـهـاـ أـمـ يـكـنـ اـنـتـزـاعـ عـدـةـ مـاهـيـاتـ مـنـ وـجـودـ وـاحـدـ، وـعـلـىـ أـقـلـ فـيـ مـراـحـلـ مـخـتـلـفـةـ؟

وـهـكـذـاـ تـطـرـحـ مـسـأـلـةـ أـخـرـىـ حـولـ الـوـجـودـ وـهـيـ: كـمـاـ أـنـ الـمـاهـيـاتـ التـاتـمةـ وـلـاسـيـماـ الـمـاهـيـاتـ الـبـسيـطـةـ مـتـبـاـيـنـةـ مـعـ بـعـضـهـاـ وـمـنـعـزـلـةـ وـمـتـمـاـيـزـةـ عـنـهـاـ فـوـجـودـاتـهـاـ بـالـضـرـورةـ أـيـضاـ مـتـبـاـيـنـةـ وـمـنـعـزـلـةـ عـنـ بـعـضـهـاـ؟ـ أـمـ قـدـ يـسـودـهـاـ لـوـنـ مـنـ الـوـحـدةـ الـمـخـصـصـةـ بـالـوـجـودـ؟

إـلـآـ آـنـهـ قـبـلـ الدـخـولـ فـيـ صـمـيمـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ لـابـدـ لـنـاـ مـنـ تـقـدـيمـ تـوضـيـحـ حـولـ اـسـتـعـمالـ كـلـمـةـ «ـالـوـحـدةـ»ـ فـيـ مـجـالـ الـوـجـودـ.

## الوحدة في مفهوم الوجود:

إنَّ الوحدة والكثرة المفهومية لا اختصاص لها بالماهيات، وإنْ كان اصطلاحاً «الوحدة النوعية» و«الوحدة الجنسية» مختصَّين بها، بل كلَّ مفهوم وإنْ كان من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية أو المنطقية. بيان مفهوماً آخرَ، فكلَّ واحد منها يتَّصف بـ«الوحدة»، وجمِيعها يتَّصف «بالكثرة» وخصوصاً يستعمل تعدد المفاهيم وكثُرتها في المشتركات اللغظية، وتستعمل الوحدة المفهومية في المشتركات المعنوية كثيراً.

ومفهوم الوجود - الذي هو من المعقولات الثانية الفلسفية. بيان أيضاً لسائر المفاهيم، وكما مرّ علينا في الدرس الثاني والعشرين فإنه مفهوم واحد وهو مشتركٌ معنويٌ بين مصاديق مختلفة.

وهذا المفهوم ليس فقط لا يشبه الماهيات المركبة في كونها تنحَّل إلى جنس وفصل، إنما هو مبرء من أي لون آخر من التركيب بفضل ما يتمتع به من بساطة. ومن ناحية أخرى فإنه لا يكون جزءاً أي ماهية أخرى، لا بعنوان الجنس ولا بعنوان الفصل، لأنَّه ليس من قبيل المفاهيم الماهوية.

والحاصل أنَّ مفهوم الوجود وإنْ لم تكن له وحدة نوعية أو وحدة جنسية إلَّا أنه - مثل سائر المعقولات الثانية. يتَّصف بالوحدة المفهومية، كما هو مقتضى اشتراكه المعنوي.

لكنَّ الوحدة المفهومية للوجود لا تعني تساوي صدقه في جميع الموارد، وإنما هو من قبيل «المفاهيم المشككة» التي يكون حملها على الموارد المختلفة متفاوتاً. ولكي يتصحَّح هذا الموضوع لابدَ أن نقوم بتوضيح لاصطلاحِي المتواطي والمشكك .

## المتواطي والمشكك:

تنقسم المفاهيم الكلية من جهة كيفية صدقها على المصاديق إلى فئتين: المتواطي وهو مفهوم يصدق بالتساوي على جميع الأفراد، وليس لأفراده تقدّم وتأخّر أو أولوية أو أي اختلاف آخر في مصاديقها لذلك المفهوم. فثلاً مفهوم «الجسم» يُحمل على جميع مصاديقه بشكل واحد، ولا يوجد جسم له ميزة من ناحية الجسمية على أي جسم آخر، وإن كان كل جسم يتميّز بخواص معينة، ولبعض الأجسام مزايا على البعض الآخر، ولكنها من جهة صدق مفهوم الجسم عليها لا تتفاوت إطلاقاً.

أما المشكك فهو مفهوم يتفاوت صدقه على أفراده ومصاديقه، ولبعضها ميزة من جهة مصاديقها لذلك المفهوم على البعض الآخر.

كما في الخطوط فهي ليست متساوية في مصاديقها للطول، فصدقية الخط ذي المتر الواحد له أكثر من مصداقية لخط ذي السنتيمتر الواحد. وكذا مفهوم الأسود فهو لا يُحمل على مصاديقه جميعاً بصورة متساوية، فبعضها أشد سواداً من البعض الآخر.

ومفهوم الوجود أيضاً من هذا القبيل، فاتصاف الأشياء بالوجودية ليس متساوياً، ويوجد بينها أولويات وتقديرات وتآخر. فصدق الوجود على الله تعالى الذي هو متزه عن أيّة محدودية لا يمكن مقارنته بصدقه على الموجودات الأخرى. وهناك بحوث متعددة حول سر الاختلاف في صدق المفاهيم المشككة، وهل المفاهيم الماهوية بالذات قابلة للتشكيك أيضاً أم لا؟ وأساساً ما هو عدد الأنواع الموجودة للتشكيك؟ فالسائلون بأصل الماهية يعترفون بعدة أنواع للتشكيك ، من قبيل التشكيك في القلة والزيادة (مثل الطول) في الكثيّات،

والتشكيك في الضعف والشدة (مثل اللون) في الكيفيات. ولكن القائلين بأصالة الوجود يعدون التشكيك في الماهية بالعرض، ويعلنون أنّ مرجع جميع هذه الاختلافات هو الاختلاف في الوجود.

وبالإضافة إلى هذا فإنّ المرحوم صدر المتألهين وأتباع الحكمة المتعالية يسمون أمثال هذه التشكيكيات بـ«التشكيك العامي»، ويقولون بتشكيك آخر لحقيقة الوجود العينية ويسمونه بـ«التشكيك الخاصي»، وميزته أنّ مصداقين للوجود لا يكونان مستقلين عن بعضهما، وإنما أحدهما يعتبر من مرتب الآخر.

وقد ذكر بعض أصحاب الذوق العرفاني أقساماً أخرى للتشكيك في الوجود، ولكننا لأنجد حاجة هنا لبيانها.

## خلاصة القول

- ١- الماهيّات البسيطتان تكونان متباينتين بتمام الذات ، ولا توجد بينهما أية جهة ماهوّية مشتركة .
- ٢- في المنطق الكلاسيكي تكون الجهة الماهوّية المشتركة بين عدّة ماهيّات مركبة هي الجنس ، ويسمون جهة امتياز كل منها بالفصل .
- ٣- قد يكون الجنس مركباً وله جنس أعلى منه ، ولكن الفصل يكون بسيطاً دائماً .
- ٤- المشهور هو أن الأجناس العالية (المقولات) عشرة ، واحد منها هو الجوهر ، والباقي هي المقولات العرضية . وتوجد أيضاً أقوال أخرى في هذا المجال .
- ٥- كل ماهيّتين مركبتين وهما من مقولتين تكونان متباينتين بتمام الذات ، أمّا الماهيّات المندرجة في مقوله واحدة فهي متباعدة بعض الذات ولها جهة ماهوّية مشتركة .
- ٦- إنّ مفهوم الوجود مفهوم بسيط وعام ، ويتحصّص بإضافته إلى الماهيّات المختلفة .
- ٧- كل ماهيّة تامة (نوع) فلها «وحدة نوعية» ، وكل جهة اشتراك ذاتية بين عدّة ماهيّات (جنس) فلها «وحدة جنسية» ، ولكلّ فرد من الماهيّة «وحدة عدديّة» ، وهذه الوحدة صفة بالذات لوجوده .

- ٨ - تسمى الأفراد الكثيرة من ماهية واحدة «واحدة بال النوع»، وتسمى الأنواع الكثيرة من جنس واحد «واحدة بالجنس»، وهي تعتبر أوصافاً بالعرض لها.
- ٩ - إن الوحدة والكثرة وكذا «العدد» مفاهيم انتزاعية وهي من قبيل المعقولات الثانية.
- ١٠ - الوحدة المفهومية ليست مختصة بالماهيات، بل كل واحد من المعقولات الثانية (كمفهوم الوجود) يتّصف بالوحدة المفهومية أيضاً، كما أن الذي يزيد على واحد منها فهو يتّصف بالكثرة.
- ١١ - إن مفهوم الوجود ليس فيه أي لون من التركيب، ولا يتصور له جنس ولا فصل، ولا يصبح هو جنساً أو فصلاً لـ ما هي من الماهيات.
- ١٢ - المتواطي هو مفهوم كلي يصدق على جميع مصاديقه بشكل متساوٍ مثل مفهوم الجسم.
- ١٣ - والمشكك مفهوم كلي يتّفاوت صدقه على أفراده، مثل مفهوم البياض والسوداد.
- ١٤ - إن مفهوم الوجود من المفاهيم المشككة التي لا يتساوى صدقها على الموجودات المختلفة.
- ١٥ - إن القائلين بأصالة الماهية يعترفون بعدة أنواع للتشكيك في الماهيات، كالتشكيك في الكمية والكيفية، ولكن القائلين بأصالة الوجود يعتبرون الاختلاف في الوجود هو منشأ هذه التشكيكات.
- ١٦ - إن أصحاب الحكمة المتعالية يقولون بلون آخر من التشكيك للوجود العيني، يسمونه بـ «التشكيك الخاصي»، وميزته أن لا يكون هناك موجودان مستقلان عن بعضهما، وإنما يكون أحدهما من مراتب الآخر.

## الأسئلة

- ١ - ماهي الماهيات المتباعدة بتمام الذات؟
- ٢ - من أي شيء ترَكَب الماهيات المركبة؟
- ٣ - أيمكن أن تكون الأجناس مركبة أيضاً؟
- ٤ - هل يتصور التركيب في الفصول؟
- ٥ - ما هو القول المشهور في عدد الأجناس العالية؟
- ٦ - مفهوم الوجود فهو بسيط أم مركب؟
- ٧ - أيمكن أن يصبح مفهوم الوجود جنساً أو فضلاً ل Maheriyah من الماهيات؟
- ٨ - ما هو الفرق بين التعين والتخصّص والتمايز؟
- ٩ - ماهي أقسام الوحدة الماهوية؟
- ١٠ - أين تتحقّق الوحدة بالعرض؟
- ١١ - ما هو نوع وحدة مفهوم الوجود؟
- ١٢ - عَرَفَ المتواطي.
- ١٣ - ما هو المشكك؟ وما هي أقسامه؟
- ١٤ - هل مفهوم الوجود متواطِ أم مشكك؟
- ١٥ - أيوجد التشكيل في الماهية أيضاً؟
- ١٦ - عَرَفَ التشكيل العامي والخاصي.

الدرس التاسع والعشرون

## الوحدة والكثرة في الوجود العيني

- الوحدة الشخصية.  
وهو يشمل:-
- وحدة العالم.

## الوحدة الشخصية:

تحذّثنا في الدروس السابقة عن لون من الوحدة في الواقعيات العينية، وهي وحدة كلّ فرد من الأفراد المتشخصة للماهيات. أي عندما يأخذ العقل بين الاعتبار فرداً من إحدى الماهيات ويقارنها بذات تلك الماهية ويلتفت إلى هذا التفاوت وهو أنّ الماهية تقبل الصدق على الأفراد بينما الأفراد لا تتميّز بهذه الخاصّة فإنّه ينتزع عنوان الشخص من الفرد، وعندما يقارن أحد الأفراد بعدها أفراد آخرين ولا يجد تعددًا في الفرد الواحد فإنّه ينتزع منه مفهوم الوحدة. ومن هنا قالوا:

«إنّ الوجود مساوٍ للتشخص والوحدة، فكلّ شيء من جهة كونه موجوداً فهو متشخص وواحد».

ولابدّ من الالتفات إلى أنّ المقصود من هذه الوحدة هي الوحدة الشخصية، ولا تشمل الوحدة النوعية ولا الجنسية.

ويُطرح في هذا المجال سؤال وهو: كيف يمكننا معرفة وحدة الوجود الخارجي؟ ومن أين نظر باليقين بأنّ الوجود الذي تصوّرناه «واحدًا» هو في الواقع «موجود واحد»، وله «وجود واحد»؟

أهمل الفلسفـة - غالباً - الجواب على هذا السؤال معتمدين على وضوـحـه،

إلا أنه توجد فيه نقاط إبهام لابد من إلقاء الضوء عليها بقدر ماتساع له هذه الدراسة.

فإذا كان الموجود بسيطاً وغير قابل للتجزئة (مثل الذات الإلهية المقدسة وبجميع المجرّدات) فن الطبيعي أن يكون له وجود واحد. ومن الواضح أنَّ وجود المجرّدات وبساطتها يتم إثباتها بواسطة البرهان، وجود النفس وبساطتها فحسب يمكن إدراكيها بالعلم الحضوري الوعي اليقظ. وبشكل عام يمكن القول: كل موجود بسيط فإن له وجوداً واحداً.

أما الموجودات المادية والقابلة للتجزئة فإن إثبات وحدتها ليس أمراً سهلاً. في النّظر السطحية كل موجود متصل بحيث لا تكون أجزاؤه المفروضة منفصلة عن بعضها فإنه يعتبر موجوداً واحداً وله وجود واحد. إلا أنها عندما نعمق نظرتنا فنجد نواجه نقطتين مهمتين:

إحداهما: هل الأجسام التي تبدوا لنا متصلة هي في الواقع كذلك ، أم إننا نتخيلها متصلة نتيجة خطأ البصر عندنا؟

والجواب على هذا السؤال يقع على عاتق العلوم الطبيعية، وكما نعلم فإنه قد ثبت بفضل الوسائل العلمية أن الأجسام ليس لها مثل هذا الاتصال الظاهري المحسوس، وإنما هي مكونة من ذرات متناهية في الصغر ومنفصلة عن بعضها. ولكن من وجهة النظر الفلسفية نستطيع القول: لما كان كل جسم ليس خالياً من الامتداد فإنه يصبح لكل ذرة من الأجسام - وإن كانت صغيرة جدًا - اتصالاً ، وبالتالي تكون لها وحدة اتصالية.

والنقطة المهمة الأخرى ، وهي أهم من الأولى تتلخص بأنه: على فرض أن يثبت الاتصال في أجزاء الموجود الجسماني الواحد، فمن أين لكم أن تثبتوا أنه لا يتميز بأي لون آخر من ألوان الكثرة؟

ونستطيع القول في الجواب: إنَّ المـوـجـودـ الـواـحـدـ المـتـصـلـ لـيـسـ لـهـ كـثـرـةـ بـالـفـعـلـ، وـإـنـ كـانـ قـاـبـلـاـ لـلـتـجـزـئـةـ وـالـتـكـثـرـ بـالـقـوـةـ، وـلـكـتـهـ عـنـدـمـاـ تـحـصـلـ التـجـزـئـةـ فـإـنـ مـوـجـودـاتـ أـخـرـىـ سـوـفـ تـتـحـقـقـ، وـكـلـ وـاحـدـ مـنـهـ لـهـ وـحدـةـ مـخـتـصـةـ بـهـ.

وهـذـاـ جـوـابـ وـإـنـ كـانـ صـحـيـحاـ فـيـ مـجـالـ الـمـقـدـارـ وـالـكـمـيـةـ الـهـنـدـسـيـةـ لـلـأـجـسـامـ، إـلـاـ أـنـهـ لـاـيمـكـنـ عـدـهـ جـوـابـاـ كـامـلـاـ جـامـعاـ، لـأـنـهـ عـنـدـئـذـ يـظـهـرـ أـمـاـنـاـ هـذـاـ السـؤـالـ وـهـوـ: لـوـفـرـضـنـاـ أـنـ جـسـمـيـنـ مـخـتـلـفـيـنـ اـقـتـرـبـاـ فـيـ بـيـنـهـمـ بـحـيـثـ لـمـ تـبـقـ بـيـنـهـمـ فـاـصـلـةـ، وـبـعـنـوـانـ الـمـشـالـ -ـمـعـ التـسـامـحــ قـطـعـتـانـ فـلـزـيـتـانـ لـحـمـتـاـ، أـيمـكـنـ الـقـوـلـ إـنـهـاـ مـوـجـودـ وـاحـدـ، وـلـهـاـ وـجـودـ وـاحـدـ؟ـ أـمـ لـابـدـ مـنـ اـعـتـارـهـمـاـ «ـكـثـيرـاـ»ـ وـلـهـمـاـ أـكـثـرـ مـنـ وـجـودـ وـاحـدـ؟ـ

قدـ يـجـابـ عـلـىـ هـذـاـ السـؤـالـ بـأـنـهـ: لـمـاـ كـانـتـ لـلـقـطـعـتـيـنـ الـفـلـزـيـتـيـنـ الـمـفـروـضـتـيـنـ مـاـهـيـتـاـنـ مـخـتـلـفـتـاـنـ، وـلـكـلـ مـنـهـاـ فـرـدـ غـيرـ فـرـدـ الـأـخـرـ، لـذـاـ فـإـنـهـ لـاـيمـكـنـ اـعـتـارـهـمـاـ مـوـجـودـاـ وـاحـدـاـ.

ولـكـنـ هـذـاـ جـوـابـ مـبـنـيـ عـلـىـ أـنـ كـثـرـ الـمـاهـيـةـ كـاـشـفـةـ عـنـ كـثـرـ الـوـجـودـ الـعـيـنـيـ، بـيـنـمـاـ هـذـاـ مـوـضـوعـ لـمـ يـتـمـ إـثـبـاتـهـ. وـبـعـبـارـةـ أـخـرـىـ: إـنـ الـكـثـرـ الـتـيـ يـتـمـ إـثـبـاتـهـاـ هـنـاـ هـيـ -ـذـاتـاـ.ـ صـفـةـ لـلـمـاهـيـةـ لـاـ لـلـوـجـودـ، وـالـنـقـاشـ هـنـاـ يـدـورـ حـوـلـ وـحدـةـ الـوـجـودـ الـعـيـنـيـ وـكـثـرـتـهـ.

وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ يـطـرـحـ سـؤـالـ أـكـثـرـ دـقـةـ وـهـوـ:

مـنـ أـينـ لـكـمـ أـنـ تـحـكـمـوـاـ بـأـنـ هـذـاـ مـوـجـودـ الـمـتـصـلـ الـذـيـ يـتـمـتـعـ بـوـحدـةـ اـتـصـالـيـةـ لـيـسـ لـهـ وـجـودـاـنـ مـتـرـاـكـبـاـنـ بـعـيـثـ يـسـتـقـرـ أـحـدـهـمـاـ عـلـىـ الـآـخـرـ وـيـعـجزـ الـحـسـنـ عـنـ تـشـخـيـصـ هـذـهـ الشـنـائـيـةـ.

تـوضـيـحـ ذـلـكـ: كـمـاـ أـنـ كـلـ وـاحـدـةـ مـنـ حـوـاسـنـاـ تـدرـكـ خـاصـةـ وـاحـدـةـ مـنـ خـواـصـ الـأـجـسـامـ (ـفـالـعـيـنـ مـثـلاـ تـرـىـ لـوـنـهـاـ، وـالـأـنـفـ يـشـمـ رـائـحـهـاـ، وـالـلـسـانـ

يدرك طبعها) من دون أن تتمّزق الوحدة الجسمية التي تحتوي كلّ تلك الخواص، فمن الممكن أيضاً أن توجد كثرة في الأجسام ويعجز حسناً عن إدراكتها. وبعبارة أخرى: إنَّ وحدة وكثرة الإدراكات الحسية لا يمكن عدّها دليلاً كافياً على وحدة وكثرة الوجود العيني. ولهذا يبقى مجال لهذا الاحتمال، وهو أنَّ للجسم وحدة اتصالية في المقدار الهندسي، وله في نفس الوقت كثرة أخرى، كما قال بذلك بعض الفلاسفة في مورد الصور الجوهرية المختلفة، فإنّهم يعتبرون للحيوان مثلاً عدّة صور في طول بعضها وهي: الصورة العنصرية، الصورة المعدنية، الصورة النباتية، والصورة الحيوانية.

ولابد من البحث عن جواب لهذا السؤال فيما يأتي من الدروس، إلّا أننا هنا نقول إجمالاً: إنَّ تركيب الأجسام يمكن تصوّره على عدّة أخاء:

١- التركيب بين أجزاء مقدارية لكنّها بالفعل ليست موجودة وإنّما هي توجد نتيجة للتجزئة. ومثل هذا التركيب لا يتنافى إطلاقاً مع الوحدة بالفعل.

٢- التركيب بين المادة والصورة على فرض أن يكون وجود المادة وجوداً بالقوة. وفي هذه الصورة أيضاً لا يلحق الضرب بوحدته، وهو من إحدى النواحي يشبه الفرض السابق.

٣- التركيب بين المادة والصورة على فرض أن يكون للمادة وجود بالفعل غير وجود الصورة، ويتم التركيب أيضاً بين صور تكون كلّ واحدة منها فوق الأخرى وفي طولها. وفي هذا الفرض يكون اعتبار هذا الموجود واحداً بلحاظ وحدة الصورة الفوقية، ثم تنسب الوحدة إلى الجميع بالعرض، ومن الأفضل أن نسمّيها «متّحدة» لا «واحدة».

٤- التركيب بين عدّة موجودات بالفعل وهي واقعة في عرض بعضها، ولا يعتبر أيّ منها صورة فوقية لسائر الموجودات، وإنْ كان بينها لون من الاتصال

والارتباط، مثل تركيب أجزاء الساعة وسائر الأجهزة المسمّاة بـ «المركبات الصناعية».

وفي هذا الفرض لا يمكن اعتبار هذا المجموع المركب «واحداً» ولا حتى «متّحداً» من الناحية الفلسفية، وإنما لابد من عدّها موجودات متعددة ولها وحدة اعتبارية.

٥- التركيب بين عدّة موجودات منفصلة قد أخذ بعين الاعتبار لون من الوحدة بينها، مثل تركيب الجيش من عدّة فرق، وتركيب الفرقه من عدّة ألوية، وتركيب اللواء من عدّة سرايا، وبالتالي تركيب السرية من عدّة جنود. وكذا تركيب المجتمع من المؤسسات والطبقات والفئات الاجتماعية، وبالأخير تركيبها من أفراد الإنسان. ومثل هذا التركيب يعدُّ اعتبارياً من وجهة النظر الفلسفية ولا يمكن اعتبار مثل هذا المركبات «واحداً حقيقة».

ويمكن إضافة لونين آخرين من التركيب الخارجي: أحد هما التركيبات الكيميائية، والآخر هي التركيبات العضوية، مثل تركيب الموجود الحي من مجموعات من المواد الآلية والمعدنية. ولكن الحقيقة أنَّ هذه التركيبات ليس لها حكم خاصٌ من وجهة النظر الفلسفية، فبعض الفلاسفة يدرجها في القسم الثاني، وبعض الآخر يجعلها ضمن القسم الثالث، ولعل الرأي الأخير هو الأصح ولا سيما بالنسبة للموجودات الحية.

وفي خاتمة المطاف نذكر بأنَّ الفلاسفة يقولون بلون آخر من التركيب في جميع المكبات، وهو التركيب من الوجود والماهية الذي مرّ علينا بحثه، وحسب هذا الاصطلاح يكون الوجود البسيط منحصراً بالذات الإلهية المقدسة. ولكن هذا التركيب تحليليٌّ وذهنيٌّ وليس خارجياً ولا عينياً.

والحاصل أنَّ الموجودات المادية تتّصف بالوحدة بعدة صور، بعض منها

تكون فيها وحدة حقيقة مثل الوحدة الاتصالية بين الذرات، ووحدة الصورة التي لها وجود بسيط.

والبعض الآخر تكون فيها وحدة اعتبارية مثل الوحدة الصناعية والاجتماعية. أما تركيب المادة والصورة فإن قلنا إن المادة ليس لها وجود بالفعل وكل موجود جسماني فله وجود واحد بالفعل فحسب. وهو وجود صورته. فمن الطبيعي أن تكون له حيئه وحدة حقيقة. وإن قلنا إن للمادة أيضاً وجوداً بالفعل، وبعبارة أخرى: إذا رفضنا «الميول الأولى» عنوان كونها موجودة بالقوة، فلا بد أن نأخذ بعين الاعتبار وجوداً خاصاً لكل منها، ونسمي المجموع شيئاً «متعددًا» وليس «واحدًا». وكذا إذا قلنا بالصور الطولية والمتراكبة فلا بد أن نعتبر المجموع «كثيراً» وبلحاظ وحدة الصورة الفوقية فحسب نستطيع أن نعد الكل واحداً بالعرض، كما نعتبر المجموع من روح الإنسان وبذنه موجوداً واحداً، وفي الحقيقة فإن وحدته رهينة وحدة روحه.

### وحدة العالم:

إن الوحدة التي درسناها لحد الآن وأثبتناها لكل موجود عيني لا تنفي بأي وجه من الوجوه كثرة المجموع. لكن هناك وحدة أخرى تُطرح بالنسبة لكل العالم، وهذه تنفي الكثرة والتعدد فيه، فلن المعروف أن الفلسفه يعتبرون العالم «واحداً» ويمكننا تفسير هذا الكلام بعدة صور:

- أن يكون المقصود من وحدة العالم هي الوحدة الاتصالية للعالم الطبيعي، وقد طرح الفلسفه موضوعاً في الفلسفه الطبيعية تحت عنوان «بطلان الخلاء»، وحاولوا أن يثبتوا ببيانات مختلفة أنَّ من المستحيل وجود الخلاء المخلوق بين موجودين طبيعيين، وفي الحالات التي يُتخيل أنَّه لا يوجد فيها شيء توجد في

الواقع أجساماً رقيقة لطيفة ليست قابلة للإدراك الحسي. وبناءً على هذا استدلوا بأنه لوفرضنا وجود عالمين طبيعيين أو أكثر فسيكونان متصلين ببعضهما ولهم وحدة اتصالية ويكونان عالماً واحداً، ولوفرضنا وجود خلاً حقيقي بينهما بحيث يصبحان منفصلين ومنعزلين عن بعضهما تماماً، فإنَّ هذا يتنافى مع أدلة نفي الخلاً.

٢- أن يكون المقصود هو وحدة نظام العالم الطبيعي، بمعنى أن الموجودات الطبيعية يوجد بينها دائماً تأثير وتاثير، وفعل وانفعال، ولا يمكن الظفر بموجود طبيعي لا يؤثر في موجود طبيعي آخر ولا يتاثر به. كما أنَّ الموجودات المعاصرة تهتئ بتفاعلاتها الأرضية لظهور الموجودات اللاحقة بعدها، وهي نفسها قد جاءت إلى الوجود نتيجةً لتفاعلات الموجودات السابقة عليها. إذن كلَّ العالم الطبيعي خاضع لعلاقة العلية والمعلولة المادية، ومن هنا يمكن عدَّه ذانظام واحد.

إلا أنه من الواضح كون هذه الوحدة في الواقع صفةً للنظام الذي ليس له وجود عينيٌ مستقلٌ عن الموجودات الكثيرة، وعلى أساس ذلك لا يمكن إثبات وحدة حقيقة للعالم الطبيعي.

٣- أن يكون المقصود هو وحدة العالم في ظلَّ وحدة الصورة التي بفضلها تتحد جميع أجزائه، كما تتحد أجزاء النبات والحيوان في ظلَّ وحدة صورتهما الجوهرية.

والصورة الواحدة التي يمكن فرضها لكلِّ العالم بحيث تشمل الموجودات ذات الأرواح كالإنسان والحيوان لابدَّ أن تكون لها روح أخرى يمكن تسميتها بـ«النفس الكلية» أو «روح العالم». ولكن بعض الفلاسفة قد اندفع أكثر من ذلك فاعتبر جميع المجرّدات وجميع مساعد الله مشمولاً لها، ومن هنا فاعتبروا

العقل الأول أو أكمل الموجودات الإمكانية بمنزلة صورة مادونه. كما أنَّ كثيراً من العرفاء أطلقوا على العالم اسم «الإنسان الكبير». إلا أننا لم نظر لحَدَّ الآن بدليل على هذا الموضوع، ولا سيما بالنسبة لتسمية المُجْوَدُ المجرد التام مثل العقل الأول بأنه صورة العالم، فهي تسمية لا تخلي من مسامحة.

وعلى أي حال فإنَّ مثل هذا الفرض لا يعني نفي الكثرة الحقيقية عن أجزاء العالم، وذلك لأنَّ هذه الوحدة في الواقع صفة لصورة العالم الفوقية، وتُنسب لمجموع العالم بالعرض، كما يقال في مورد وحدة الروح والجسم.

ولainبغي الغفلة عن أنَّ التسليم بهذه الوحدة للعالم يستلزم التسليم بالقسم الثالث من التركيبات المذكورة، ولكن قبول هذا القسم من التركيب لا يستلزم قبول مثل هذه الوحدة.

## خلاصة القول

- ١- إن الوحدة الشخصية مساوقة للشخص والوجود العيني، وكل موجود من جهة كونه موجوداً بالفعل - فله تشخيص ووحدة.
- ٢- كل موجود بسيط لا يقبل التجزئة، مثل الله تعالى والمجرّدات، فله وجود واحد، ولا مجال لفرض الكثرة في ذاته.
- ٣- الأجسام الضخمة وإن كان فيها انتقال وخلأ نسبيٌ، إلا أنها تصل وبالتالي إلى ذرّات صغيرة لها امتداد واتصال حقيقيٌ، وتتميّز بوحدة اتصالية أيضاً.
- ٤- إن التركيب في الأجسام يمكن تصوّره بعدة أشكال: التركيب من أجزاء بالقوة، التركيب من مادة وصورة مع فرض كون المادة بالقوة، التركيب من مادة وصورة مع فرض كون المادة ذات فعلية، وكذا تركيب الصور المتراكبة، التركيب الصناعي مثل أجزاء الساعة، التركيب الاجتماعي مثل تركيب الجيش من الجنود وتركيب المجتمع من أفراد الإنسان. وفي القسمين الأولين توجد وحدة حقيقية، وفي القسم الثالث وحدة بالعرض، وفي القسمين الأخيرين تكون الوحدة اعتبارية.
- ٥- لا بد من عد التركيبات العضوية من القسم الثالث، وكذا التركيبات

- الكيميايية فيها إذا ثبتت لها صورة واحدة.
- ٦- إن تركيب الموجود من ماهية وجود هو تركيب تحليليٌّ وذهنيٌّ وليس عينياً ولا خارجياً.
- ٧- إن إثبات وحدة العالم يعني الوحدة الاتصالية بين جميع الموجودات الطبيعية متوقف على إبطال الخلاء المحس.
- ٨- إن وحدة النظام في العالم الطبيعي أمر يمكن قبوله، لكنها لا تعتبر وحدة حقيقة لأجزاء العالم.
- ٩- إن إثبات وحدة العالم يعني أن له روحأً واحداً أو صورة عقلية واحدة، أمر تابع للبرهان.
- ١٠- إن التسليم بمثل هذه الوحدة يعني التسليم بالقسم الثالث من التركيبات المذكورة، إلا أن قبول هذا القسم من التركيب لا يستلزم قبول مثل هذا الفرض.

## الأسئلة

- ١- أيمكن فرض أي موجود عيني من دون أن تكون له وحدة شخصية؟
- ٢- أمن الممكن إثبات كثرة للموجود البسيط؟
- ٣- أيتحقق الموجود الجسماني من دون وحدة اتصالية؟
- ٤- بين أقسام التركيبات، وما هو معنى الوحدة بالذات والوحدة بالعرض والوحدة الاعتبارية فيها؟
- ٥- من أي لون من ألوان التركيب تكون التركيبات الكيميائية والتركيبات العضوية؟
- ٦- وتركيب المجتمع من الأفراد من أي لون هو؟
- ٧- وما هو نوع تركيب الموجود من الماهية والوجود؟
- ٨- كم صورة لتفصير القول بوحدة العالم؟
- ٩- حسب أي تفسير يمكن إثبات الوحدة الحقيقية وبالذات للعالم؟
- ١٠- أهناك تلازمٌ من الطرفين بين قبول الوحدة بالعرض للمادة والصورة أو الصورة المترابطة من جهة، وقبول كون العالم موجوداً واحداً حياً من جهة أخرى؟

## الدرس الثالثون

### مراتب الوجود

- أقوال حول وحدة الوجود وكثرته.

وهو يشمل:-  
- الدليل الأول على المراتب التشكيكية للوجود.  
- الدليل الثاني على المراتب التشكيكية للوجود.

## أقوالٌ حول وحدة الوجود وكثرته:

لقد علمنا أنَّ الوحدة الشخصية في كلِّ موحد عيني لا تتنافى مع الكثرة الحقيقة لجميع الموجودات. وكذا الوحدة الاتصالية في العالم المادي فإنَّها لا تتنافى مع كثرة الموجودات المادية، تلك الكثرة التي تحصل في ظلِّ تعدد الصور المختلفة. وعرفنا أيضًا أنَّ وحدة النظام في العالم لا تعني الوحدة الحقيقة. وأما الوحدة الشخصية للعالم بعنوان أنَّه موجود حيٌّ وذوروح واحد فهذا مما لا يمكن إثباته، ولو فرضنا إثبات ذلك فستكون وحدة بالعرض. وعلى أي حال فإنَّ موضوع الوحدة في هذه الفرض الشّاثة المذكورة هو العالم الطبيعي، وعلى أقصى التقادير هو عالم المكنات. أمَّا الآن فيدور الحديث حول هذا السؤال: أيمكناً أن نثبت وحدة لكلِّ عالم الوجود الشامل أيضًا للذات الإلهية المقدسة أم لا؟

نستطيع أن نشير إلى أربعة أقوال في هذا المجال:

١ - قول الضوفية الذين يعتبرون الوجود الحقيقي منحصرًا بالذات الإلهية المقدسة، وأمَّا سائر الموجودات فهي ذات وجودات مجازية عندهم، وهو معروف بعنوان «وحدة الوجود والموجود».

وظاهر هذا القول مخالف للبداهة والوجdan، ولكنَّه قد يُوَقَّل بشكل يعود

فيه إلى قول آخر سوف نذكره فيما بعد (وهو القول الرابع).

٢- قول الحقائق الدواني الذي اعتبره مقتضى «ذوق التأله»، وهو معروف بعنوان «وحدة الوجود وكثرة الموجود»، وحاصله: أن «الوجود الحقيقي» مختص بالله تعالى، ولكن «الموجود الحقيقي» يشمل الخلوقات أيضاً، وهو يعني «المنسوب إلى الوجود الحقيقي» وليس بمعنى كونه «ذا وجود حقيقي». كما أن بعض المشتقات الأخرى تفيد مثل هذا المعنى، فثلاً كلمة «تامر» (من مادة التر) تعني من يبيع التر والمنسوب إليه، وكلمة «المشمس» (من مادة الشمس) تعني الجسم الذي سلطت عليه أشعة الشمس فأصبحت له نسبة إليها.

وهذا القول أيضاً لا يمكن قبوله، وذلك لأنّه بغض النظر عن أنه يمكننا أن نأخذ بعين الاعتبار ل TAMER مشمس مادةً يعني بيع التر وتسلط أشعة الشمس، فإنّ لازم هذا القول هو أنّ لكلمة «موجود» معنيين مختلفين وهي من قبيل المتركتات اللغوية، وكما أن الاشتراك اللغوي ليس صحيحاً في مورد «الوجود»، فكذا في مورد «الموجود» أيضاً لا يمكن قبوله. وبالإضافة إلى هذا فإنّ القول المذكور مبني على أصالة الماهية المنتسبة إلى الجاعل، وهو قول قد تُضحّ به طلاته في الدرس السابع والعشرين.

٣- القول الثالث وهو يناسب إلى أتباع المائين ويُعرف بعنوان «كثرة الوجود والموجود». وحاصله: أنّ كثرة الموجودات أمر لا يقبل الإنكار، ولابد أن يكون لكل واحد منها وجود مختص به، ولما كان الوجود حقيقة بسيطة، إذن يصبح كلّ وجود متبيناً مع الوجود الآخر بتمام الذات.

ويمكن الاستدلال لهذا القول بهذا الصورة: إنّ الوجودات العينية لا تخرج عن أحد هذه الأحوال: إما أن تكون جميعاً أفراد حقيقة واحدة مثل أفراد النوع الواحد، وإما أن تكون ذات أنواع مختلفة وهي مشتركة في جنس واحد مثل

اشتراك أنواع الحيوانات في جنس الحيوان، وإنما أن لا تكون بينها جهة اشتراك ذاتية فتصبح متباعدة تماماً بتمام الذات. والشق الثالث هو المطلوب ويتم إثباته بإبطال الشقين الآخرين.

أما بطلان الشق الثاني فواضح، لأن لازمه أن تكون حقيقة الوجود مركبة من جهة اشتراك وجهة امتياز، أي مركبة من جنس وفصل، وهذا مما لا يتلاءم مع بساطة حقيقة الوجود، ويعود بالتالي إلى القول بأنّ الوجود هو في الواقع جهة الاشتراك ، وعندما تضاف إليه أشياء أخرى فإنه يظهر بصورة أنواع مختلفة، لكن عالم الوجود ليس فيه شيء آخر يعتبر جهة امتياز عينية حتى يضاف إلى الوجود.

وأما الشق الأول فلازمه أن يصبح الوجود مثل الكلي الطبيعي لا يظهر بصورة أفراد مختلفة إلا إذا أضيفت إليه العوارض المشخصة. ولكن السؤال يعود حول تلك العوارض بأنّها موجودة أيضاً، وحسب الفرض فإنّ جميع الموجودات ذات حقيقة واحدة، إذن كيف حدث الاختلاف بين العوارض والمعروضات من ناحية، وبين نفس العوارض من ناحية أخرى ، وباختلافها تتحقق الأفراد المختلفة للوجود؟

وبعبارة أخرى: إذا فرضنا الاشتراك بين الموجودات العينية، فإنما أن يكون الاشتراك بتمام الذات ومعناه أنّ الوجود ماهيّة نوعية وذات أفراد متعددة، وإنما أن يكون الاشتراك بجزء الذات، ولازمة أنّ الوجود ماهيّة جنسية، وذات أنواع مختلفة، وكلّ هذين الفرضين باطل، إذن لا يبقى مجال إلا للقول بأنّ الموجودات العينية متباعدة تماماً بتمام الذات.

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح، لأنّ هذه الشقوق الثلاثة التي فرضت لحقيقة الوجود العينية هي في الواقع مقتبسة من أحکام الماهيّة، وقد حاولوا عن

طريق نفي تركب الوجود من الجنس والفصل ونفي تركبها من الطبيعة النوعية والعوارض المشخصة أن يثبتوا التباين الذاتي بين الوجودات نظير التباين الموجود بين الماهيات البسيطة، بينما لا اشتراك الوجودات في حقيقة الوجود هو من قبيل الاشتراك في المعنى النوعي والجنسى، ولا تباين الوجودات هو من قبيل تباين الأنواع البسيطة.

والحاصل أنَّ مثل هذا الاستدلال لا يستطيع أن ينفي اشتراك الوجودات العينية بصورة أخرى تختلف عن الاشتراك في المعنى النوعي والجنسى. وسوف يتضح قريباً أنَّ هناك لوناً آخر من الوحدة والاشتراك يمكن إثباتها للحقائق العينية.

٤- القول الرابع هو الذي ينسبه صدر المتألهين إلى حكماء إيران القديمة، ثم يتباين ويتوالى توضيحه وإثباته، وهو القول المعروف بعنوان «الوحدة في عين الكثرة». وحاصله: أنَّ حقائق الوجود العينية يوجد بينها اشتراك ووحدة، ويوجد بينها أيضاً اختلاف وتمايز، ولكن ما به الاشتراك وما به الامتياز ليس بشكل يؤدي إلى التركيب في ذات الوجود العيني، ولا أنه يجعله قابلاً للتحليل إلى معنى جنسى وفصلى، وإنما يعود ما به امتيازها إلى الضعف والشدة، كما يختلف الضوء الشديد مع الضوء الضعيف بضعفه وشدة، ولكته لا يعني أنَّ الشدة في الضوء الشديد شيء غير الضوء، ولا الضعف في الضوء الضعيف شيء غير الضوء، بل الضوء الشديد ليس شيئاً سوى الضوء، والضوء الضعيف أيضاً ليس شيئاً سوى الضوء، وهما في نفس الوقت مختلفان من حيث درجة الشدة والضعف، ولكن هذا الاختلاف لا يتحقق أي ضرر ببساطة حقيقة الضوء المشتركة بينهما. وبعبارة أخرى: إنَّ الوجودات العينية اختلافاً تشكيكياً يعود فيه ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك .

ومن الواضح أنَّ تشبيه مراتب الوجود بمراتب الضوء هو لتقرير الموضوع إلى الذهن فحسب، وإلا فإنَّ الضوء المادي ليس حقيقة بسيطة (فأغلب الفلاسفة السابقين كانوا يتصرّرونه عرضاً بسيطاً)، ومن ناحية أخرى فإنَّ للوجود تشكيكاً خاصياً يختلف عن التشكيك في مراتب الضوء الذي هو تشكيك عاميٍّ، وقد أوضحنا الفرق بينهما في الدرس الثاني والعشرين.

ويكفي تفسير هذا القول بشكليْن:

أحدُها: أن يُفرض اختلاف أيِّ وجود مع الوجود الآخر في مرتبة الوجود. بحيث يكون لأفراد الماهيَّة الواحدة أو الماهيَّات التي هي في عرض واحد مثل هذا الاختلاف أيضاً.

الثاني: أن يعتَبر اختلاف المراتب بين العلل والمعلولات الحقيقة فحسب. ولما كانت جميع الموجودات معلولةٍ بالواسطة أو من دون واسطة - الله تعالى فإنه يُستنتج أنَّ عالم الوجود مكونٌ من وجود واحد مستقلٌ مطلقٌ ووجودات عديدة رابطة غير مستقلة، ولكلَّ علة استقلالٌ نسبيٌّ بالإضافة إلى معلوهاها، وهذا فهي أكمل منه وتقع في مرتبة أعلىٍ من حيث الوجود، وإنْ كانت المعلولات التي هي في عرض واحد - أي ليس بينها علاقة العلية والمعلولية - ليس بينها مثل هذا الاختلاف، فهي تعتبر من جهةٍ متمايزةٍ ب تمام الذات. إلا أنَّ التفسير الأول بعيد جدًا بل لا يمكن قبوله، وإنْ كان ظاهر بعض أحاديث صدر المتألهين وأتباعه يدلُّ عليه.

ويحسن أن نذَّكر بأنَّه أولَ كلام العرفاء وأهل التحقيق من الصوفية بهذا المعنى، فاعتبر مقصودهم من «الموجود والوجود الحقيقى» هو الموجود والوجود المستقل المطلق، ومن «الموجود والوجود المجازى» هو الموجود والوجود غير المستقل والتعلقي والربطى.

## الدليل الأول على المراتب التشكيكية للوجود:

يمكن الاستدلال لهذا القول بصورتين: إحداها تناسب مع التفسير الأول، والأخرى تتلاءم مع التفسير الثاني. والدليل الأول هو الوارد في كلام صدر المتألهين وأتباعه في هذا الموضوع، ويستفاد الدليل الثاني من حديثه في موضوع العلة والمعلول.

أما الدليل الأول فهو ناظر في الواقع إلى إثبات شيء عيني هو الذي يتم به الاشتراك بين الواقعيات الخارجية.

توضيح ذلك: ينحل القول الرابع إلى دعويين: إحداها أن للوجودات الخارجية وصف الكثرة، فلابد أن يكون لها ما به الامتياز. ثانية هي أن ما به امتيازها لا يكون مغايراً لما به اشتراكها، فجميع هذه في عين كثرتها لها ما به الاشتراك ، ولا يتنافي ذلك مع بساطتها ولا مع كثرتها. ولما كان الموضوع الأول بدبيعاً لا يقبل الإنكار فقد حولوا اهتمامهم نحو الموضوع الثاني محاولين إثباته.

وهذه هي صورة الدليل:

ينزع من جميع الواقعيات العينية مفهوم واحد هو مفهوم الوجود، وانتزاع هذا المفهوم الواحد من الواقعيات الكثيرة دليل على أن هناك شيئاً عيناً هو مابه الاشتراك بينها وقد غدا منشأ انتزاع هذا المفهوم الواحد، ولو لم تكن جهة وحدة بين الوجودات الخارجية لم يكن انتزاع مثل هذا المفهوم الواحد منها.

وهذا الدليل مبني على مقدمتين: إحداها أن مفهوم «الوجود» مفهوم واحد، وهو من قبيل المشتركات المعنوية، وهذا هو ما أثبتناه في الدرس الثاني والعشرين. والمقدمة الثانية هي أن انتزاع مفهوم واحد من أمور كثيرة كاشفٌ

عن وجود حقيقة واحدة مشتركة بينها.  
والدليل على ذلك أنه لوم يكن من الضروري وجود حقيقة واحدة لانتزاع مفهوم واحد لللزم أن يصبح انتزاعه بدون ملاك ، فيمكن عندئذ انتزاع أي مفهوم من أي شيء ، بينما هذا الأمر واضح البطلان .  
إذن يُستنتج من هذا أن هناك شيئاً خارجياً هو مابه الاشتراك بين الوجودات العينية .

ثم تُضم إلى ذلك مقدمة أخرى وهي أن الوجود العيني بسيط وله حقيقة عينية واحدة ، ولا يمكن اعتباره مركباً من حقيقتين متمايزتين . إذن حقيقة امتياز الوجودات العينية لا تكون مغايرة لحقيقة وحدتها واشتراكاتها ، أي إن اختلاف الوجودات تشكيكيٌّ ، وهو يعني الاختلاف في مراتب الحقيقة الواحدة .  
ولكنه يبدو لنا أن هذا الدليل قابل للمناقشة ، وذلك لأنـهـ كمانـتهاـ عـلـيـهـ فيـ الـدـرـسـ الـحـادـيـ وـالـعـشـرـينـ .ـ ليسـ وـحدـةـ وـكـثـرـةـ الـمـقـوـلـاتـ الشـانـيـةـ دـليـلاـ قـاطـعاـًـ عـلـىـ وـحدـةـ وـكـثـرـةـ الـجـهـاتـ الـعـيـنـيـةـ وـالـخـارـجـيـةـ ،ـ وإنـماـ هيـ تـابـعـةـ لـوـحـدةـ وـكـثـرـةـ الرـؤـيـةـ الـتـيـ يـتـجـهـ بـهـ الـعـقـلـ خـلـالـ اـنـتـزـاعـهـ لـمـثـلـ هـذـهـ المـفـاهـيمـ .ـ فـاـكـثـرـ مـاـيـنـتـزـعـ مـنـ حـقـيقـةـ وـاحـدـةـ وـبـسـيـطـةـ مـفـاهـيمـ مـتـعـدـدـةـ ،ـ فـهـوـيـنـتـزـعـ مـثـلـاـ مـنـ الـذـاتـ الـإـلهـيـةـ الـقـدـسـةـ مـفـاهـيمـ الـوـجـودـ وـالـعـلـمـ وـالـقـدـرـةـ وـالـحـيـاةـ ،ـ معـ أـنـهـ لـأـيـتـصـورـ أـيـ لـوـنـ مـنـ أـلـوـانـ الـكـثـرـةـ وـتـعـدـدـ الـجـهـاتـ الـعـيـنـيـةـ فـيـ ذـلـكـ المـقـامـ الشـامـخـ .ـ وـمـاـ أـكـثـرـ مـاـيـتـجـهـ الـعـقـلـ بـرـؤـيـةـ وـاحـدـةـ إـلـىـ حـقـائقـ مـخـتـلـفـةـ فـيـنـتـزـعـ مـنـهـ مـفـهـومـاـ وـاحـدـاـ ،ـ فـهـوـ يـنـتـزـعـ مـثـلـاـ مـنـ الـوـاقـعـيـاتـ الـخـارـجـيـةـ الـمـتـنـوـعـةـ مـفـهـومـ «ـالـواـحـدـ»ـ .ـ

ومفهوم الوجود والموجود أيضاً من هذا القبيل ، ونظير ذلك انتزاع مفهوم «ـالـعـرـضـ»ـ مـنـ الـمـقـوـلـاتـ التـسـعـ ،ـ وـمـفـهـومـ «ـالـمـاهـيـةـ»ـ وـ«ـالـمـقـوـلـةـ»ـ وـ«ـالـجـنـسـ»ـ الـعـالـيـ»ـ مـنـ جـمـيعـ الـمـقـوـلـاتـ الـعـشـرـ ،ـ معـ أـنـهـ حـتـىـ حـسـبـ رـأـيـ صـدـرـ الـمـتأـلـهـينـ نـفـيـهـ

لا يوجد بينها أي لون من ألوان مابه الاشتراك الذاتي.

وعلى هذا الأساس تصبح وحدة مثل هذه المفاهيم كاشفة فحسب عن وحدة رؤية العقل في انتزاعها، ولا تكشف عن وحدة حقيقة عينية مشتركة بينها. وحتى إذا فرضنا وجود مثل هذه الحقيقة بينها فإنه لا بد من إثباتها عن طريق آخر.

### الدليل الثاني على المراتب التشكيكية للوجود:

إن هذا الدليل يتشكل من مقدمات يتم إثباتها في فصل العلة والمعلول، ولعله لهذا السبب امتنعوا عن ذكره في هذا المجال. ولكنه لأهميته نذكره معأخذ المقدمات بعنوان كونها «أصلاً موضوعاً» حتى يتم إثباتها في محلها.

المقدمة الأولى : هي أن علاقة العلية والمعلولية تسود الموجودات جميعاً، ولا يخرج عن سلسلة العلل والمعلولات أي موجود على الإطلاق. ومن الواضح أن الموجود الواقع على رأس السلسلة يتتصف بالعلية فقط ، والموجود الواقع في نهايتها يتتصف بالمعلولية فحسب ، ولكنه على أي حال ليس هناك موجود ليس له علاقة العلية والمعلولية بوجود آخر بحيث لا يكون علة لشيء ولا معلولاً لشيء.

المقدمة الثانية : أن الوجود العيني المعلول ليس له استقلال عن وجود عنته المانحة للوجود، فهما ليسا بصورة موجودين مستقلين ثم ربطا بواسطة علاقة خارجة عن صميم وجودهما ، وإنما وجود المعلول ليس له أي استقلال في مقابل عنته الموجدة له. وبعبارة أخرى: إن المعلول هو عين الربط والتعلق بالعلة، وليس أمراً مستقلاً و«له ارتباط» بالعلة، كما يلاحظ ذلك في علاقة الإرادة بالنفس.

ويعتبر هذا الموضوع من أنفس المواضيع الفلسفية التي أثبتها المرحوم

صدر المتألهين، وقد فتح بذلك السبيل لحلّ كثير من المعضلات الفلسفية، ويعتبر هذا بحقّ من أروع ثمار الفلسفة الإسلامية.

ومن ضمّ هاتين المقدّمتين لبعضهما نستنتج أنّ وجود جميع المعلولات بالنسبة لعلتها الموجدة، وبالتالي بالنسبة للذات الإلهية المقدّسة المفيضة للوجود لكلّ ماعداها، يكون عين التعلق والربط، وجميع المخلوقات في الواقع تجلّيات للوجود الإلهي، ولها حسب مراتبها شدة وضعف، وتقدّم وتأخّر، ولبعضها استقلال نسبيٌ بالإضافة إلى البعض الآخر، إلا أنّ الاستقلال المطلق مختصٌ بالذات الإلهية المقدّسة.

وبناءً على هذا يصبح كلّ الوجود مكوناً من مجموعة من الوجودات العينية التي قوام كلّ حلقة منها بالحلقة الأعلى، وهي أضعف وأكثر محدودية من حيث المرتبة الوجودية بالنسبة إليها، وهذا الضعف والمحدودية هو ملاك معلوليتها، ويستمرّ هذا حتّى نصل إلى مبدأ الوجود الذي هو غير متناه من حيث الشدة الوجودية، ومحيط بجميع المراتب الإمكانية، ومقومها الوجودي، وكلُّ موجود من أيّة جهة أو حيّثية. فهو ليس مستقلّاً ولا مستغنِّياً عنه، بل الجميع هم عين الفقر وال الحاجة والتعلق به

وهذا الارتباط الوجودي الذي ينفي الاستقلال عن أيّ موجود عدا الوجود الإلهي المقدس، يعني وحدةً خاصةً لا يتحقق مفهومها إلا في ظلّ الوجود العيني وعلى أساس أصلّة الوجود أيضاً، فإذا أخذنا بعين الاعتبار الوجود الاستقلالي فلن يكون له مصداق سوى الذات الإلهية اللامتناهية، ومن هنا لا بدّ من عد الوجود المستقل «واحداً»، وهو واحد ليس قابلاً للتعدد، ولهذا تسمى بالوحدة الحقة، وعندما نلتفت إلى مراتب الوجود والتجلّيات العديدة لذلك الوجود المستقل فإنّها تتّصف بـ«الكثرة»، ولكنّه في نفس الوقت لا بدّ من القول أنّ

بينها لوناً من «الاتحاد». وذلك لأن المعلول وإن لم يكن عين ذات العلة لكته لا يمكن عده «ثانياً» لها، وإنما لابد من اعتباره قائماً بالعلة وشأنها وتجلياً من تجلياتها، وهذا هو المقصود من اتحادها، حيث إن أحدها ليس له استقلال في صميم وجوده بالنسبة إلى الآخر، وإن كان هذا التعبير «بالاتحاد» تعبيراً متشابهاً وقارضاً، لأنه لا يفيد المعنى المقصود بحسب المفاهيم العرفية منه، ويؤدي إلى فهم غير صحيح.

ومن الواضح أن هذا البيان لاينفي كثرة الوجودات التي هي في رتبة واحدة في بعض حلقات السلسلة، مثل العالم الطبيعي، وذلك لا يقتضي أن تصبح أفراد الماهية الواحدة أو عدة ماهيات واقعة في عرض بعضها ذات اختلاف تشكيكي فيما بينها، وإنما لابد من اعتبار اختلافها تباعيناً بتمام وجودها البسيط.

## خلاصة القول

- ١- إنَّ الصوفية اعتبروا الوجود الحقيقي منحصراً بالله تعالى، وهذا المعنى قالوا بوحدة الوجود. وظاهر هذا الكلام مخالف للبداهة والوجودان.
- ٢- إنَّ الحقَّ الدوانيَّ اعتبر الوجود واحداً وال موجودات كثيرة، واعتبر إطلاق «الموجود» في مورد المخلوقات بمعنى «المنسوب إلى الوجود». وهذا القول مبنيٌ على أصالة الماهية ويستلزم الاشتراك اللفظي في الكلمة «الموجود»، وهو أمر مردود.
- ٣- يُنقل عن أتباع المشائين أنَّهم يقولون بكون الوجودات العينية حقائق متباعدةً بتمام الذات.
- ٤- والدليل على هذا القول هو أنَّ الوجودات العينية لو كان لها مابه الاشتراك لأصبحت نظير الماهيات النوعية والجنسية، ولازم ذلك كون حقائق الوجود العينية مركبةً.
- ٥- وهذا الدليل غير صحيح، لأنَّ مابه الاشتراك في الوجودات العينية ليس من قبيل الماهية النوعية أو الجنسية.
- ٦- يقول صدر المتألهين: إنَّ هناك لوناً آخرَ من الوحدة للوجودات العينية، واعتبر كثرتها مستندةً إلى اختلاف مراتبها، وهذا أعاد مابه امتيازها إلى مابه اشتراكتها.

- ٧- والدليل الذي يقيمه على هذا الموضوع هو أن وحدة مفهوم الوجود تكشف عن حقيقة عينية مشتركة بين جميع الواقعيات العينية.
- ٨- لكن هذا الدليل قابل للمناقشة، لأن مفهوم الوجود هو من قبيل العقولات الثانية، ووحدتها وكثرتها ليست دليلاً قاطعاً على وحدة وكثرة الجهات العينية.
- ٩- ويمكننا إقامة دليل آخر على المراتب التشكيكية للوجود بهذا البيان: وهو أن وجود المعلول عين الربط بوجود علته المانحة للوجود، وهو مرتبة من مراتب وجودها، إذن كل عالم الوجود المتكون من مجموعة من العلل والمعلولات. لاستقلال له بالنسبة لله تعالى، وهذه المجموعة بأكملها تعتبر مراتب من تحلياته جلّ وعلا.
- ١٠- إنّ مقتضى هذا الدليل هو القول بالتشكيك الخاصي بين المعلولات وعللها الموجدة لها. وأمّا المعلولات الواقعية في رتبة واحدة فلا بدّ من اعتبارها متباعدةً تماماً وجودها البسيط.

## الأسئلة

- ١ - اشرح الأقوال الموجودة حول وحدة وحدة وكثرة الوجود.
- ٢ - ما هو قول المحقق الدواني؟ وما هو الإشكال الوارد عليه؟
- ٣ - بين الدليل على قول المشائين، ثم انقذه.
- ٤ - اشرح قول صدرالمتألهين في هذه المسألة.
- ٥ - كيف يمكن تأويل قول الصوفية؟
- ٦ - ما هو الدليل الذي أقامه صدرالمتألهين لإثبات مدعاه؟
- ٧ - كيف يمكن مناقشة هذا الدليل؟
- ٨ - بين الدليل الآخر على المراتب التشكيكية للوجود، واشرح ما هو مقتضاه

## مقدمة المؤلف

٣

## الفهرست

### القسم الأول: بحوث تمهيدية

#### الدرس الأول: نظرة نحو مسيرة التفكير الفلسفى

١١	منذ البداية وحتى العصر الإسلامي
١٢	- بداية التفكير الفلسفى
١٣	- ظهور السوفسطائية ومذهب الشك
١٤	- مرحلة ازدهار الفلسفة
١٧	- نهاية الفلسفة اليونانية
١٧	- طلوع فجر الإسلام
١٩	- نضج الفلسفة في العصر الإسلامي
	الدرس الثاني: نظرة نحو مسيرة التفكير الفلسفى
٢٣	منذ القرون الوسطى وحتى القرن الثامن عشر الميلادي
٢٤	- الفلسفة المدرسية
٢٥	- عصر النهضة والتحول الفكري الشامل
٢٧	- المرحلة الثانية لاتجاه الشك
٢٨	- أخطار اتجاه الشك
٢٩	- الفلسفة الجديدة
٣٠	- أصالة التجربة واتجاه الشك الجديد.
٣١	- الفلسفة النقدية لـ «كانت»

	الدرس الثالث: نظرة خلو مسيرة التفكير الفلسفى
٣٥	خلال القرنين الأخيرين
٣٦	- المثالية العينية «الخارجية»
٣٨	- الوضعية
٣٩	- الاتجاه العقلي والاتجاه الحسّي
٤٠	- الوجودية
٤١	- المادية الديالكتيكية
٤٢	- البراجماتية «المذهب النفعي»
٤٣	- مقارنة إجمالية
٤٩	الدرس الرابع: المعاني الاصطلاحية للعلم والفلسفة
٥٠	- مقدمة
٥١	- الاشتراك اللفظي
٥٣	- المعاني الاصطلاحية للعلم
٥٥	- المعاني الاصطلاحية للفلسفة
٥٦	- الفلسفة العلمية
٦١	الدرس الخامس: الفلسفة والعلوم
٦٢	- فلسفة العلوم
٦٣	- الميتافيزيقا
٦٤	- النسبة بين العلم والفلسفة والميتافيزيقا
٦٦	- تقسيم العلوم وتبويتها
٦٧	- الملأك في تبويب العلوم
٦٩	- الكلّ والكلّي
٧٠	- انشعابات العلوم
٧٥	الدرس السادس: ما هي الفلسفة؟

- علاقـة المـوضـوع بـالـمسـائل ٧٦
- مـبـادـئ الـعـلـوم وـعـلـاقـتها بـالـمـوضـوعـات وـالـمسـائل ٧٩
- مـوـضـوع الـفـلـسـفة وـمـسـائـلـها ٨١
- تـعـرـيـف الـفـلـسـفة ٨٣
- الـدـرـس السـابـع: مـكـانـة الـفـلـسـفة ٨٩
- مـاهـيـة الـمـسـائـل الـفـلـسـفيـة ٩٠
- مـبـادـئ الـفـلـسـفة ٩٣
- هـدـف الـفـلـسـفة ٩٥
- الـدـرـس الثـامـن: أـسـلـوب التـحـقـيق فـي الـفـلـسـفة ١٠١
- تـقـسـيم اـسـلـوب التـعـقـلـي ١٠٢
- التـمـثـيل وـالـاسـتـقـراء وـالـقـيـاس ١٠٤
- اـسـلـوب التـعـقـلـي وـالـاسـلـوب التـجـربـي ١٠٧
- الـاسـتـنـتـاج ١٠٨
- نـطـاق اـسـلـوب التـعـقـلـي وـالـاسـلـوب التـجـربـي ١٠٩
- الـدـرـس التـاسـع: الـعـلـاقـة بـيـن الـفـلـسـفة وـالـعـلـوم ١١٥
- اـرـتـباط الـعـلـوم بـيـعـضـهـا ١١٦
- ما تـقـدمـه الـفـلـسـفة لـلـعـلـوم مـن مـسـاعـدة ١١٧
- الـمـسـاعـدة الـتـي تـقـدمـهـا الـعـلـوم لـلـفـلـسـفة ١٢١
- عـلـاقـة الـفـلـسـفة بـالـعـرـفـان ١٢٤
- العـون الـذـي تـقـدمـه الـفـلـسـفة لـلـعـرـفـان ١٢٥
- ما يـقـدمـه الـعـرـفـان لـلـفـلـسـفة مـن عـون ١٢٦
- الـدـرـس العـاشر: ضـرـورـة الـفـلـسـفة ١٢٩
- إـنـسـان الـعـصـر ١٣٠
- الـمـذاـهـب الـاجـتمـاعـيـة ١٣٢

- سر الإنسانية ١٣٤
- جواب لبعض الشبهات ١٣٥

## القسم الثاني: علم المعرفة

- الدرس الحادي عشر: مقدمة لعلم المعرفة ١٤٥
  - أهمية علم المعرفة ١٤٦
  - نظرة لتاريخ علم المعرفة ١٤٧
  - المعرفة في الفلسفة الإسلامية ١٤٩
  - تعريف علم المعرفة ١٥٢
- الدرس الثاني عشر: بداهة أسس علم المعرفة ١٥٧
  - كيفية احتياج الفلسفة لعلم المعرفة ١٥٨
  - إمكانية المعرفة ١٦٠
  - دراسة ادعاء أصحاب الشك ١٦٢
  - رد شبهة أصحاب الشك ١٦٤
- الدرس الثالث عشر: أقسام المعرفة ١٦٩
  - في البحث عن حجر الزاوية للمعرفة ١٧٠
  - أول تقسيم للعلم ١٧١
  - العلم الحضوري ١٧٢
  - السر في عدم قبول العلم الحضوري للخطأ ١٧٥
  - مراقبة العلم الحضوري للعلم الحضوري ١٧٦
  - درجات العلم الحضوري ١٧٧
- الدرس الرابع عشر: العلم الحضوري ١٨٣
  - ضرورة دراسة العلم الحضوري ١٨٤

١٨٤	- التصور والتصديق
١٨٥	- أجزاء القضية
١٨٦	- أقسام التصور
١٨٨	- التصورات الكلية
١٩١	- دراسة حول المفهوم الكلي
١٩٣	- جواب لشبهة
١٩٤	- دراسة النظريات الأخرى
١٩٩	الدرس الخامس عشر: أقسام المفاهيم الكلية
٢٠٠	- أقسام المقولات
٢٠٢	- خصائص كل واحد من أقسام المقولات
٢٠٣	- المفاهيم الاعتبارية
٢٠٤	- المفاهيم الأخلاقية والقانونية
٢٠٦	- ينبغي ولا ينبغي
٢٠٨	- الموضوعات الأخلاقية
٢١٣	الدرس السادس عشر: الاتجاه الحسي
٢١٤	- الاتجاه الوضعي
٢١٦	- نقد الوضعيّة
٢١٨	- أصلالة العقل أم الحس
٢٢٣	الدرس السابع عشر: دور العقل والحس في التصورات
٢٢٤	- أصلالة العقل أم الحس في التصورات
٢٢٧	- النقد
٢٢٩	- التحقيق في المسألة
٢٣٧	الدرس الثامن عشر: دور العقل والحس في التصديقات
٢٣٨	- ملاحظات حول التصديقات

٢٤٢	- التحقيق في المسألة
٢٤٩	الدرس التاسع عشر: قيمة المعرفة
٢٥٠	- عودةً إلى المسألة الأساسية
٢٥١	- ماهي الحقيقة؟
٢٥٢	المعيار لمعرفة الحقائق
٢٥٤	- التحقيق في المسألة
٢٥٧	- ملوك الصدق والكذب في القضايا
٢٥٨	- نفس الأمر
٢٦٣	الدرس العشرون: قسم القضايا الأخلاقية والقانونية
٢٦٤	- خصائص المعارف الأخلاقية والقانونية
٢٦٥	- ملوك الصدق والكذب في القضايا القيمية
٢٦٦	- دراسة أشهر النظريات
٢٦٨	- التحقيق في المسألة
٢٧١	- حل شبهة
٢٧٢	- النسبة في الأخلاق والقانون
٢٧٤	- الفرق بين القضايا الأخلاقية والقانونية

### القسم الثالث: معرفة الوجود

٢٨١	الدرس الحادي والعشرون: مقدمة معرفة الوجود
٢٨٢	- مقدمة الدرس
٢٨٣	- تنبية حول المفاهيم
٢٨٦	- تنبية حول الألفاظ
٢٨٧	- بداهة مفهوم الوجود

٢٨٨	- النسبة بين الوجود والإدراك
٢٩٣	الدرس الثاني والعشرون: مفهوم الوجود
٢٩٤	- وحدة مفهوم الوجود
٢٩٥	- المفهوم الاسمي والمفهوم الحرفي للوجود
٢٩٨	- الوجود وال موجود
٣٠٥	الدرس الثالث والعشرون: الواقع الخارجي
٣٠٦	- بداعه الواقع الخارجي
٣٠٧	- ألوان من إنكار الواقع
٣٠٩	- سر بداعه الواقع الخارجي
٣١٢	- منشأ الاعتقاد بالواقع المادي
٣١٧	الدرس الرابع والعشرون: الوجود والماهية
٣١٨	- الارتباط بين مسائل الوجود والماهية
٣٢١	- كيفية تعرف الذهن على مفهوم الوجود
٣٢٣	- كيفية تعرف الذهن على الماهيات
٣٢٩	الدرس الخامس والعشرون: أحکام الماهية
٣٣٠	- اعتبارات الماهية
٣٣٢	- الكلّي الطبيعي
٣٣٥	- علة تشخيص الماهية
٣٤٣	الدرس السادس والعشرون: مقدمة لأصلّة الوجود
٣٤٤	- نظرة تاريخية للمسألة
٣٤٥	- توضيح الكلمات
٣٤٩	- بيان محل النزاع
٣٥٢	- فائدة هذا البحث
٣٥٧	الدرس السابع والعشرون: أصلّة الوجود

٣٥٨	- أدلة أصلية الوجود
٣٦١	- المجاز الفلسفـي
٣٦٥	- حل لشـهـتين
٣٧١	<b>الدرس الثامن والعشرون: الوحدة والكثرة</b>
٣٧٢	- إشارة إلى عدة مباحث ماهوية
٣٧٤	- أقسام الوحدة والكثرة
٣٧٧	- الوحدة في مفهوم الوجود
٣٧٨	- المتواطي والمشكك
٣٨٣	<b>الدرس التاسع والعشرون: الوحدة والكثرة في الوجود العيني</b>
٣٨٤	- الوحدة الشخصية
٣٨٩	- وحدة العالم
٣٩٥	<b>الدرس الثلاثون: مراتب الوجود</b>
٣٩٦	- أقوال حول وحدة الوجود وكثرته
٤٠١	- الدليل الأول على المراتب التشكيكية للوجود
٤٠٣	- الدليل الثاني على المراتب التشكيكية للوجود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ نَبِيِّ اللَّهِ وَعَلَى آلِ اللَّهِ

لقد قامت مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية  
بِقِمَةِ الْمُشَرَّفَةِ بِنَشَاطَاتِ وَاسِعَةٍ فِي مَحَالِ نَسْرَةِ الْعِرْفَةِ وَإِحْيَاِ التِّرَاثِ الإِسْلَامِيِّ وَ  
إِلَيْكُمْ سَرِداً لبعض منشوراتها:

### أَمْنُ الْكُتُبِ الَّتِي تَمَّ طَبَعَهَا أَخِيرًا

- |  |   |
|--|---|
| تأليف عده من الفضلاء<br>بإشراف ناصر مكارم الشيرازي | ١-الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل<br>الجزء الأول   |
| = الشیخ یوسف البحراني                              | ٢-الحدائق الناضرة ج ١٦-١  |
| = = =<br>= الشیخ مرتضی الأنصاری                    | ٣-الحدائق الناضرة ج ٢٢-٢١   |
| تحقيق عبدالله النوراني                             | ٤-فرائد الأصول  |
| = الكاظمي الخراساني                                | ٥-فوائد الأصول ج ٢٥ (تقرير بحث آية الله الثنائي)  |
| = الكاظمي الخراساني                                | ٦-فوائد الأصول ج ٣ (تقرير بحث آية الله الثنائي)<br>مع حواشی آیة الله آغا ضیاء الدین العراقي |
| = الشیخ محمد المؤمن                                | ٧-الصلوة ج ١ (تقریرات بحث الحقیق الداماڈ)   |
| = الشیخ عبدالله الجوادی الاملي                     | ٨-الصلوة ج ٢ (تقریرات بحث الحقیق الداماڈ)   |

- ٩- جمع الفائدة والبرهان  
 = المقدس الأربيلي  
 تحقيق الشيخ مجتبى العراقي  
 والشيخ علي بناء الاشتهرادي وآغا حسين اليزدي  
 =شيخ الشريعة الاصفهاني  
 =الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني  
 تحقيق لجنة التحقيق في مؤسسة النشر الاسلامي  
 =الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني  
 تحقيق علي اكبر الغفاري
- ١٠- قاعدة لا ضرر وإفاضة القدير  
 في شرح إرشاد الأذهان
- ١١- معالم الدين وملاذ المجتدين
- ١٢- منتقى الجمان ج ٢٠ و ٢١

### **بــ من الكتب التي تحت الطبع**

- ١- التوضيح النافع (في شرح ترددات صاحب الشريع) تأليف الحسين بن علي الفرطوسي
- ٢- الحدائق الناضرة (ج ١٧ و ١٩ و ٢٠ و ٢٤)  
 =الشيخ يوسف البحرياني  
 =السيد علي خان المدنى
- ٣- رياض السالكين ج ١  
 تحقيق السيد محسن الأميني
- ٤- المهذب البارع ج ١  
 =ابن فهد الحلى
- ٥- الوهابية في الميزان  
 تحقيق الشيخ مجتبى العراقي
- ٦- كشف المراد (في شرح تحريف الاعتقاد)  
 =الشيخ جعفر السبحاني  
 =العلامة الحلى
- ٧- شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار = القاضي النعمان بن محمد
- ٨- أدب الحسين ومحاسمه  
 =الشيخ أحمد صابری الهمداني
- ٩- الإمام الصادق (ج ١ و ٢)  
 =الشيخ محمد الحسين المظفر
- ١٠- كفاية الأصول  
 تحقيق الشيخ حسن زاده الآملى
- تحقيق لجنة التحقيق في مؤسسة النشر الاسلامي  
 =الشيخ عبدالله الجوادی الاملي
- ١١- الصلاة ج ٣ (قريرات بحث الحقائق الداما)

